GILBERT DE TOURNAI

DE MODO ADDISCENDI

(Sobre el modo de aprender)

EDICIÓN BILINGÜE PREPARADA POR

JAVIER VERGARA CIORDIA

y

VIRGILIO RODRÍGUEZ GARCÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

MADRID • MMXIV

La edición de esta obra ha sido revisada por
FRANCISCO CALERO

Tel. 91 379 97 91
www.bac-editorial.com

Edición digital: abril de 2017

Diseño de cubierta: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

A:
Francisco Altarejos Masota,
Alfredo Rodríguez Sedano,
Moisés Martínez Zaldívar,
amigos y maestros sabios
en el quehacer universitario

A:
Mari Carmen

ÍNDICE GENERAL

	Págs.
INTRODUCCIÓN	XIII
ESTUDIO PRELIMINAR	
1. Aspectos biotopográficos	3*
a) Contexto cultural de una centuria	3*
b) Producción intelectual	16*
c) Personalidad cultural	24*
2. Tratado de una obra más amplia: *Rudimentum* (o *Erudimentum) doctrinae christianae*	31*
a) Primer tratado: la causa final de la educación	33*
b) Segundo tratado: la causa eficiente de la educación	37*
c) Tercer tratado: la causa formal de la educación	45*
d) Cuarto tratado: la causa material de la educación	46*
3. Origen, estructura y contenido	47*
a) Primera parte: Importancia del aprendizaje y del estudio	50*
b) Segunda parte: Sobre el papel del profesor	57*
c) Tercera parte: Sobre la instrucción del alumno	74*
d) Cuarta parte: Cómo es la enseñanza	87*
e) Quinta parte: Progreso y perfeccionamiento en el estudio	136*
f) Sexta parte: Progreso de los perfectos	148*
4. Estilo	156*
5. Fuentes	162*
a) Fuentes bíblicas	163*
b) Fuentes patrísticas	166*
c) Autores antiguos	168*
d) Autores medievales	169*
6. Significado y proyección	172*
7. Bibliografía	177*
8. Anexos	185*
a) Índice analítico	185*
b) Obras citadas	202*
SIGLAS Y ABREVIATURAS	208*

Págs.

DE MODO ADDISCENDI (SOBRE EL MODO DE APRENDER)

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I. Comienza la carta en la que justifica por qué emprende la tarea de escribir 3
CAPÍTULO II. Capítulo en el que invita a quien escribe al estudio 9
CAPÍTULO III. Aquí demuestra que ésta debe ser una práctica de los nobles 15
CAPÍTULO IV. Aquí condena la afición a las aves en los nobles 19
CAPÍTULO V. Aquí expone el provecho y recompensa del estudio 25
CAPÍTULO VI. Aquí muestra el mejor tiempo del aprendizaje 33
CAPÍTULO VII. Aquí invita al estudiante a una buena compañía 41
CAPÍTULO VIII. Aquí, por un artificio contrario, le aparta de las malas compañías 45

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I. Sobre el maestro: elección, preparación, corrección de errores y templanza 51
CAPÍTULO II. De la cuádruple ciencia del maestro 55
CAPÍTULO III. La cuádruple elocuencia del maestro 57
CAPÍTULO IV. La cuádruple habilidad del maestro para enseñar 59
CAPÍTULO V. Los cuatro aspectos de la instrucción: el discípulo, la inteligencia natural, el método y el contenido 63
CAPÍTULO VI. La consideración de las condiciones intelectuales según cuatro aspectos 69
CAPÍTULO VII. Orden múltiple de la enseñanza 71
CAPÍTULO VIII. Los contenidos: esenciales, accidentales, propios y diferentes de los niños 75
CAPÍTULO IX. La corrección de los niños 79
CAPÍTULO X. Distintos tipos de infracción de los preceptos en los niños 85
CAPÍTULO XI. Corrección exhortatoria, conminatoria, reprochadora y frecuente 89

Págs.

CAPÍTULO XII. Castigos físicos: imposición y recepción . 93
CAPÍTULO XIII. En la corrección tener presente: el afecto, la manera, el tiempo y el lugar 99

TERCERA PARTE

De lo que corresponde para la instrucción del alumno y sobre el orden para avanzar en el librito

CAPÍTULO I. La voluntaria sumisión del discípulo 109
CAPÍTULO II. La discreción de los niños 111
CAPÍTULO III. La paciencia de los niños 113
CAPÍTULO IV. Las múltiples formas de obediencia de los niños 117
CAPÍTULO V. La aplicación voluntaria del alumno 123
CAPÍTULO VI. La audición en silencio, sin desagrado y sin dudas 129
CAPÍTULO VII. Exigencias de la razón: entender conceptos, apartarse de los sentidos, distinguir relaciones, entender 131
CAPÍTULO VIII. La revelación de la virtud superior 139
CAPÍTULO IX. La docilidad del alumno 149
CAPÍTULO X. La disposición favorable del alumno 155

CUARTA PARTE

PRÓLOGO. La causa de la interrupción de la obra por la muerte de amigos 167
CAPÍTULO I. Aspectos que acompañan a la enseñanza 177
CAPÍTULO II. Los sentidos en cuanto a cuatro aspectos . 179
CAPÍTULO III. La enseñanza se incrementa por el progreso de los sentidos 185
CAPÍTULO IV. La limpieza de los sentidos 191
CAPÍTULO V. Los impedimentos de la instrucción 201
CAPÍTULO VI. El talento según cuatro consideraciones ... 211
CAPÍTULO VII. La inteligencia y su práctica 221
CAPÍTULO VIII. El talento y sus formas de agudeza 233
CAPÍTULO IX. El talento se agudiza en la comparación .. 239
CAPÍTULO X. El talento se agudiza con la discusión 241
CAPÍTULO XI. El talento se agudiza con la escritura moderada 265
CAPÍTULO XII. Importancia de escribir las ideas 277
CAPÍTULO XIII. Importancia de escribir conceptos propios 285

Págs.

CAPÍTULO XIV. Embotamiento del talento 295
CAPÍTULO XV. Naturaleza de la memoria 309
CAPÍTULO XVI. Proceder de la memoria, disposiciones y ayudas 323
CAPÍTULO XVII. Capacidad, inmaterialidad, dignidad y utilidad de la memoria 341
CAPÍTULO XVIII. Exigencias para modelar la memoria .. 353
CAPÍTULO XIX. La razón: comienzo, ejercicio, juicio y defecto 373
CAPÍTULO XX. Del ejercicio de la razón 379
CAPÍTULO XXI. Del juicio de la razón 389
CAPÍTULO XXII. Defectos de la razón humana 397
CAPÍTULO XXIII. Humildad en el entendimiento 407
CAPÍTULO XXIV. Exigencias de la aplicación: esfuerzo, amor, atención y vigilancia 411
CAPÍTULO XXV. Tranquilidad en los afectos: santidad, verdad, caridad y afabilidad 413
CAPÍTULO XXVI. Pobreza en el patrimonio 421
CAPÍTULO XXVII. Dificultades de la enseñanza: vanidad, inconstancia, desconfianza y arrogancia 423

QUINTA PARTE

CAPÍTULO I. El rechazo de los vicios para el perfeccionamiento y progreso 433
CAPÍTULO II. La renuncia a las puerilidades 443
CAPÍTULO III. Ejercicio del conocimiento activo: división, orden, adquisición y continuidad 451
CAPÍTULO IV. Inteligencia espiritual 457

SEXTA PARTE

CAPÍTULO I. Perfección de la enseñanza y sus exigencias . 467
CAPÍTULO II. Cómo enseña Dios a las almas espirituales: la lectura 473
CAPÍTULO III. Cómo enseña Dios a las almas espirituales: la meditación 485
CAPÍTULO IV. Cómo enseña Dios a las almas espirituales: la oración 493
CAPÍTULO V. Cómo enseña Dios a las almas espirituales: la contemplación 505
CAPÍTULO VI. Los tipos de contemplación 515

INTRODUCCIÓN

Los siglos XII y XIII conforman uno de los periodos culturales más sugerentes del acontecer humano occidental. El hombre culto del bajo medievo deseaba saber, anhelaba conocer la naturaleza, escudriñar los porqués de las cosas; se preguntaba por las grandes cuestiones que afectaban a la historia y al hombre, creía en la existencia de la verdad y la buscaba con auténtico ahínco y pasión. Cuestiones que no se redujeron a una simple gnoseología teórica y psicológica. El saber tuvo una dimensión práctica, en su dominio y posesión se dirimía gran parte del sentido de la vida. Al hombre bajomedieval, tanto o más que conocer la verdad, le preocupó cómo alcanzarla, cómo poseerla, cómo llegar a ella[1].

Esta inquietud dio paso a una notable preocupación didáctica que empapó de pedagogismo la identidad de la cultura escolástica. Saber y cómo saber se convirtieron en caras de una misma moneda. Títulos como *ars meditandi, ars dicendi, ars orandi, legendi, praedicandi, moriendi,* etc., se convirtieron en referencias habituales de libros escolásticos. Una preocupación que conllevaba asistir a la recuperación de la mejor pedagogía greco-latina y paleocristiana y a la publicación de obras pedagógicas que marcaron el sentido y la cultura pedagógica de toda una época. *Didascalicon de studio legendi* (h.1131) de Hugo de San Víctor, *Policraticus*

[1] El siglo XIII conforma con el siglo XII una unidad cultural que fue definida como el renacimiento cultural más importante de Occidente. Uno de los primeros investigadores que lanzó esta expresión fue Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge MASS. 1927). Estudios más recientes han ahondado en el significado renacentista de esta época. Especialmente significativo es el estudio de J. VERGER, *La renaissance du XII^e siècle* (Cerf, París 1996).

(1159) de Juan de Salisbury, *Beniamin maior* (h.1200) de Ricardo de San Víctor, *De disciplina scholarium* (h.1190/1205) del Pseudo-Boecio, *De eruditione filiorum nobilium* (1247) de Vicente de Beauvais, fueron algunos de los muchos títulos pedagógicos que se publicaron en estas centurias[2].

En este contexto, no resulta extraño que las emergentes órdenes mendicantes: franciscanos y dominicos, que aportaron a la Iglesia una pastoral más urbana, en contraposición con las órdenes monásticas, más vinculadas a zonas rurales, economías feudales y a una vida marcada por la piedad y el recogimiento, se dejaran seducir por la impronta y valor de la educación. Una seducción profunda que supuso dedicar las mejores aspiraciones y cuadros de la Orden a pensar y practicar la Pedagogía. Vocación que con el tiempo se impregnó de matices propios y singulares que dieron lugar a sendas escuelas pedagógicas. Los franciscanos, con una profunda impronta agustiniana, apostaron por una pedagogía más cristocéntrica que hizo del cultivo del hombre interior una buena parte de sus mejores anhelos. Los dominicos, sin renunciar a ello, y con una impronta más neoaristotélica, pusieron más énfasis en una pedagogía exterior que restaurase la imagen deteriorada de Dios en el hombre gracias a la fuerza de la gracia, la inteligencia y la moral. El resultado de ambas fue una pedagogía complementaria que sirvió para asentar las bases sólidas de la educación medieval y marcar buena parte del devenir de la pedagogía renacentista.

En ese marco plural, dinámico y diverso destacaron autores importantes. Uno de los exponentes más cualificados, y no por ello suficientemente conocido, fue fray Gilbert de Tournai (1209-1288). Un franciscano menor, predicador insigne, persona cercana a la corte de Luis IX de Francia, profesor de Artes y Teología en París y maestro de franciscanos, a quien cupo el honor de asentar, con la impronta y la

[2] J. C. Schmitt, «Recueils franciscains d'"exempla" et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e^ au XV^e^ siècle»: *Bibliothèque de l'École de Chartres* 135 (1977) 5-21.

huella profunda de Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Buenaventura de Bagnoregio, las bases de una pedagogía franciscana que tuvo en el cultivo del hombre interior uno de sus signos más genuinos[3].

Fray Gilbert de Tournai, conocido también por Wibert de Morielporte o Wibertus Tornacensis, fue un filósofo y teólogo de su tiempo. Como muchos otros escolásticos, pensaba que el saber tenía un sentido escatológico: permitía captar las esencias de las cosas, trascender la materialidad de lo creado y acercar al hombre al conocimiento de Dios. Una convicción firme e inconmovible que le llevó a escribir la enciclopedia pedagógica más acabada de la Edad Media: *Rudimentum* (o *Erudimentum*) *doctrinae christianae.* (h.1260-1270). Nadie antes se había atrevido a escribir una obra tan amplia sobre educación. Una obra dividida en cuatro partes que, siguiendo a Aristóteles, abarcaba las cuatro causas de la educación: final, eficiente, formal y material[4]. El *De modo addiscendi* es su tercera parte, está dedicado a escudriñar la causa formal de la educación o cómo el maestro y el discípulo debían alcanzar la sabiduría. Es la única que se ha dado a conocer, el resto permanece todavía inédito en espera de futuras investigaciones.

El *De modo addiscendi* es una petición expresa de Michele de Lille, antiguo compañero de Gilbert de Tournai en la Universidad de París, para que nuestro franciscano orientara la educación de Juan de Dampierre, hijo del conde de Flandes y gobernador o preboste de san Donaciano de Brujas. Su estructura se conformó en dos bloques de seis partes y 68 capítulos. El primer bloque lo componían tres partes muy reiterativas de la pedagogía medieval: 1.ª: Importancia del aprendizaje y del estudio [8 capítulos], 2.ª: Sobre el papel del profesor [13 capítulos], 3.ª: Sobre la

[3] B. ROEST, *Franciscan literature of religious instruction before the Council of Trent* (Brill, Leiden-Boston 2004).

[4] Una primera presentación sobre el *Rudimentum doctrinae* puede verse en E. BONIFACIO, *Gilbert de Tournai, De modo addiscendi* (Società ed. internazionale, impr., Turín 1953).

instrucción del alumno [10 capítulos]. La segunda parte, más innovadora, constituía todo un tratado de psicología cognitiva franciscana, sus tres partes se centraban en: 4.ª: Cómo es la enseñanza, [27 capítulos], 5.ª: Progreso y perfeccionamiento en el estudio [4 capítulos], y 6.ª: Progreso de los perfectos [6 capítulos][5].

Los primeros ocho capítulos están referidos a la importancia del estudio como vía insoslayable de acceso a la felicidad. En ellos, el aprendizaje constituye el medio más eficaz para fundirse con la felicidad o conocimiento de Dios. Éste se ha dado a conocer en la multiplicidad formal de la creación, en las Sagradas Escrituras y en la encarnación de Jesucristo. Referentes que, al conocer y poseer, generan una especie de *metánoia* interior que transforma el conocimiento en afectividad «secuestrativa». Razón suficiente y definitiva para convertir el saber, la ciencia y la cultura en una vía o camino ascético y espiritual de acercamiento y fusión con la intimidad de Dios.

La segunda parte abordó el elemento estrella de la pedagogía escolástica: el maestro. Una figura clave que tiene su punto de partida en la perícopa bíblica: «Vosotros no os hagáis llamar rabí, porque uno solo es vuestro Maestro [...] ni os dejéis llamar guías, porque uno solo es vuestro guía: Cristo» [cf. Mt 23,8-10]. Sentencia que dio lugar a una fundamentación cristocéntrica del magisterio, posibilitando que el Verbo encarnado fuese la causa principal de toda forma de enseñanza y aprendizaje. El maestro exterior existe, pero tiene una función instrumental, ejerce su tarea por encargo, de manera subsidiaria y no autónoma. Su responsabilidad esencial es llevar al discípulo de los principios a las conclusiones. Tesis que ilustrará dos de las ideas básicas sobre el

[5] Un primer avance de esta obra puede verse en DE POORTER, «Un traité de pédagogie médiévale, le *De modo addiscendi* de Gilbert de Tournai»: *Revue néo-scholastique* 24 (Lovaina 1922) 194-228. El estudio más reciente es de J. VERGARA, «El *De modo addiscendi* (c.1263) de Gilbert de Tournai O.F.M.: un puente entre la tradición y el Renacimiento»: *Educación XXI* 16/2 (2013) 63-82.

maestro franciscano: primero, que el aprendizaje se realiza en el interior de quien aprende por esfuerzo, experiencia y buena voluntad, pero ese aprendizaje es un verse iluminado por la verdad interior que habita en nosotros; en segundo lugar, la luz que ilumina de esa forma es Dios, que es quien verdaderamente enseña, él es el único maestro. El maestro exterior es sólo un guía, un instrumento suscitador que tendrá a Cristo como su mejor ejemplo y modelo.

La tercera parte se centró en la figura del discípulo como sujeto discente. Otro elemento clave de la pedagogía escolástica que fray Gilberto analizó abordando cuatro apartados: las cualidades morales del alumno, su aplicación al estudio, la formación del pensamiento y la importancia de la docilidad. Con Tournai el discípulo ya no será sólo el intelectual estoico que ha doblegado las pasiones, afirmado el espíritu y cultivado la verdad intelectual. Será sobre todo el hombre interior que, con humildad, ascetismo, reflexión y oración, descubre la grandeza de la verdadera sabiduría. Una iluminación que le lleva a remitir todo juicio y acción a la verdad de Dios que habita en su interior.

La cuarta parte es la más larga y densa de todo el tratado, está referida a cómo pensamos. Un proceso vital sobre los sentidos, la inteligencia, la memoria y la razón que Tournai apoyó en cinco pilares: primero en el *Fedón* de Platón, que le sirvió para defender una antropología ascética y espiritualista donde el cuerpo era visto como estorbo o cárcel del alma; segundo en las obras psicológicas de san Agustín, de quien extrajo toda la teoría iluminativa sobre el alma, especialmente del *De anima et eius origine;* tercero, recalcó la importancia de la experiencia inductiva al apoyarse en el conocimiento del *De memoria et reminiscentia* del Estagirita; cuarto, reprodujo con gran literalidad la teoría cognitiva del *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura; por último, se recreó en la psicobiología de los Comentarios de Averroes al *De memoria* de Aristóteles, en el *Compendium de anima* de Avicena y en el *Viaticum* de Constantino el Africano, referentes que le sirvieron para entender al hombre

como una unidad psicofísica en armonía con la naturaleza. Con todo ello, nuestro tournacense estructuró una teoría muy franciscana sobre la percepción, que le permitió afirmar que el conocimiento del bien y la verdad se alcanza por la iluminación de la luz increada que habita en el interior del hombre desde el momento de su creación[6].

La quinta parte está dedicada a preparar ascéticamente al hombre interior mediante tres fases: *purgatio, illuminatio* y *unitio*. La primera era una especie de liberación por la que los discípulos, luchando a través de la oración y de las prácticas ascéticas, lograban el dominio de la carne, de la lujuria y del deseo de posesiones. Un triunfo que no se lograba sólo con el esfuerzo personal, sino con la ayuda del amor de Dios que sale al encuentro del hombre. Cuando el discípulo era consciente de este hecho comenzaba la segunda fase, la *illuminatio*. En ella, debía vivir como un Cristo afectivo, ascético y espiritual que ama la pobreza y la dignidad del hombre en cuanto hijo de Dios. Finalmente estaba la unión con Dios, una etapa destinada a unirse por la fuerza de la contemplación con la excelsitud de la divinidad.

El *De modo addiscendi* se cerraba con una sexta parte, de acendrado misticismo, dedicada a cómo enseña Dios a los monjes o perfectos el itinerario de la vida espiritual. Lo hace a través de cuatro vías naturales: la lectura de las Sagradas Escrituras, la meditación, la oración y la contemplación. Un proceso secuencial y concatenado que exigía y demandaba desasirse de todo afecto humano y secular para poder contemplar, por el «secuestro de Dios», la belleza insondable y eterna de la sabiduría.

¿Cómo llevó a cabo fray Gilberto todo este planteamiento? Por supuesto, con un apoyo documental extraordinario, concretado en 816 citas que revelan en buena medida su personalidad cultural. Más del 31 por ciento de las mis-

[6] M. J. Soto Bruna, «Conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana. A propósito de *Rom.* 1,20»: *Scripta Theologica* 30 (1998/3) 881-889.

mas pertenecen a la Sagrada Escritura, el 27 a Padres de la Iglesia, el 25 a autores grecorromanos no cristianos y un 17 por ciento a autores medievales anteriores al siglo XIII. El resto carece de importancia teniendo un valor más bien testimonial. De todas ellas destaca el Antiguo Testamento con 167 referencias, que suponen más del 20 por ciento de la obra. A continuación, llama la atención la omnipresencia de san Agustín y san Jerónimo. El obispo de Hipona no sólo es el autor más citado con 82 referencias directas de 29 de sus obras, sino que éstas están inspirando la totalidad de las seis partes del *De modo addiscendi*. El otro autor omnipresente es san Jerónimo; sus 43 citas, entresacadas de 20 de sus obras, ilustran directa e indirectamente los argumentos morales del *De modo addiscendi*. Ilustración que se completa con el armazón del estoicismo romano y especialmente de Séneca y Cicerón, el primero es citado en 63 ocasiones y el segundo en 39, lo que confirma el notable peso estoico en la cultura medieval y franciscana en particular.

En estas referencias llama poderosamente la atención la ausencia casi total de autores del siglo XIII. Circunstancia que no significó que los contemporáneos no estuviesen presentes. Estuvieron guiando de forma muy nítida y directa el pensamiento tournacense. Sin embargo, fray Gilberto no los citó por considerarlos constructores de cultura y no autoridad purificada por el paso del tiempo. Otro hecho llamativo es la recurrencia constante a la tétrada. Frases como: «De la cuádruple elocuencia del maestro», «De la cuádruple habilidad del maestro para enseñar», fueron muy habituales. Recurso que Tournai copió del *Didascalicon de studio legendi* de Hugo de San Víctor, quien ponderó el valor del cuatro como un número perfecto para explicar la acotación de los capítulos. De no menor importancia es el uso brillante que Tournai hace del latín. De entrada, morfológica y sintácticamente estamos ante un buen latinista que con frecuencia utiliza construcciones típicas del latín clásico, como el ablativo absoluto, las oraciones de infinitivo y la *consecutio temporum,* referentes que denotaban una

calidad latina encomiable. Finalmente destaca el recurso a los florilegios. Colecciones de sentencias sobre distintos temas que servían a los autores para componer e ilustrar sus obras. Técnica que Tournai utilizó con brillantez dando empaque y autoridad notable a su trabajo.

¿Qué significa el *De modo addiscendi* en la pedagogía escolástica? Si lo unimos al *Rudimentum doctrinae* podemos decir que estamos ante uno de los pilares y primeros tratados pedagógicos de la educación franciscana. Es cierto que en el panorama medieval hay obras de mayor proyección: *Didascalicon de studio legendi* (h.1130) de Hugo de San Víctor, *De magistro* de santo Tomás, *Christus, unus omnium magister* (1257) de san Buenaventura. Todas ellas no cabe duda que son obras notables de la educación medieval, pero son más tratados filosóficos que obras pedagógicas. El *De modo addiscendi,* sin dejar de hacer filosofía, es una obra pedagógica. Desgrana la dimensión noética de los elementos educativos que conducen a la sabiduría: concepto de educación, agentes, fines y proceso mental. Un objetivo en el que saldrá triunfante un agustinismo redivivo que, mezclado con el neoaristotelismo y la ciencia greco-árabe, hará del hombre interior cristocéntrico uno de los pilares que marcará buena parte de la pedagogía occidental.

La presente edición supone presentar el número nueve de la *Collectio scriptorum mediaevalium et renascentium,* órgano de difusión científica del Grupo de Estudios Medievales y Renacentistas (GEMYR). Está apoyado en el estudio crítico de Enrico Bonifacio, *Gilbert de Tournai, De modo addiscendi,* 1953, y en el manuscrito de la Biblioteca Laurenciana, Plut. 36, dext. 6, f. 238v-309. Su publicación es fruto del esfuerzo editorial de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Su estructura obedece a las normas editoriales de la propia *Collectio scriptorum mediaevalium* que exigen estructurar cada publicación en tres partes: una primera dedicada a la presentación del autor, a su obra y a su pensamiento pedagógico; la segunda se centra en la edición

bilingüe latino-castellana, acompañada del correspondiente aparato crítico de fuentes, citas, glosas y comentarios a pie de página; la tercera está dedicada a recoger algunos anexos significativos o emblemáticos y a citar la bibliografía pedagógica más representativa. El esfuerzo ha posibilitado presentar uno de los tratados de pedagogía medieval que en mayor medida contribuye a asentar las líneas maestras de la pedagogía franciscana. Obra que el GEMYR se honra en presentar y ofrecer por primera vez a los lectores e investigadores de lengua castellana.

Málaga/Madrid, Navidades de 2013

ESTUDIO PRELIMINAR

1. Aspectos biotopográficos

a) *Contexto cultural de una centuria*

Muy poco es lo que sabemos de cierto de la vida de Wibert de Morielporte o Gilbertus Tornacensis, más conocido por Wibertus o Gilbert de Tournai. Lo que hace necesario que nos adentremos en el contexto de su cultura y de su tiempo, para situar a uno de los pedagogos más reputados del siglo XIII y no por ello suficientemente conocido[1]. Los datos que la historiografía nos ha deparado sobre este filósofo, teólogo y educador medieval son escasos y algunos de ellos inciertos y dudosos. Sí se sabe que nació en los primeros años del siglo XIII, en la diócesis de Tournai, actual Bélgica[2]. Algunos historiadores señalan como fecha más probable de su nacimiento 1209[3]. En el prefacio de

[1] Es muy importante no confundir a Gilbert de Tournai con Guillaume de Tournai. Los dos son de Tournai, los dos contemporáneos y los dos pedagogos, pero el primero es franciscano y el segundo dominico. Gilbert de Tournai es la cumbre de la pedagogía franciscana del siglo XIII, Guillaume de Tournai es un pedagogo menor de la pedagogía dominica de esa centuria, aunque escribió una obra interesante desde el punto de vista pedagógico: *De modo docendi pueros*. La obra va dirigida expresamente a los novicios dominicos, consta de 29 capítulos de una temática eminentemente religiosa y moral. El trabajo tiene una notable dependencia del *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais. Para un estudio del *De modo docendi pueros*, véase: R. FLUCK, «Guillaume de Tournai et son Traité "De modo docendi pueros"»: *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1953) 333-356; J. A. CORBETT, *The* De instructione puerorum *of William of Tournai, O.P.* (The Mediaeval Institute. University of Notre Dame, Notre Dame IND. 1955) 50 p. (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education. Edited by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, n. III).

[2] Tournai (en alemán *Dornick*, en latín *Tornacum*, en neerlandés *Doornik)* es actualmente una ciudad francófona de Bélgica situada en la región de Valonia, cabecera de *arrondissement* en la provincia de Henao y sede del obispado de Tournai. Es una de la ciudades más antiguas de Bélgica. Tuvo un papel histórico, económico y cultural importante en el condado de Flandes durante la Edad Media. Y al hijo del conde de Flandes, Juan de Dampierre, es a quien Gilbert de Tournai dedica su *De modo addiscendi*.

[3] E. BONIFACIO, *Gilbert de Tournai...*, o.c., 9.

su obra: *Vita Sancti Eleutherii.* (h.1263), nos dice que era pariente del obispo de la misma ciudad, John Buchianus, muerto en 1266[4], y perteneciente a la familia noble As-Pies de Tournai[5].

En su *De modo addiscendi,* alude a la tristeza que le generó la muerte de sus seres queridos. «En el espacio de tres días —dice—, la muerte me ha llevado a mi único hermano carnal, a quien estaba profundamente unido, y a mi gran amigo Enrique, persona especial para mí y de igual manera de pensar y de sentir»[6]. También sabemos que fue un predicador fecundo y apreciado. Predicó a todos los estamentos sociales, a sus colegas universitarios, a los clérigos seculares y, por supuesto, a la alta nobleza. Sus *Sermones de Sanctis,* pronunciados ante el clero parisino, fueron apreciados incluso por el papa Alejandro IV, quien le escribió desde Anagni, el 7 de agosto de 1255, manifestándole su afecto y consideración por el provecho que sus enseñanzas revierten en el progreso de las almas [«Accepimus satis gaudentes quod quamdam de novo non modicum utilem compilationem fecisti, cuius experientiam cupientes ad nostrum profectum et pro aedificatione fidelium animarum»][7].

Sus escasos datos biográficos se completan dando cuenta que el obispo de Tournai, Gualterus de Marvy, muerto en 1251, fue su «protector formador desde la infancia» [eius

[4] *Acta Sanctorum, Februar.* III, Amberes 1658, 197. Puede verse también en PL 65,59-82.

[5] D. SERVAIS, OFM, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observancia de S. François en Belgique et dans les Pays-Bas, X* (Amberes 1885).

[6] *De modo addiscendi,* 4, 0, 1-2. Prologus. «Mors enim consequente sibi tridui spatio, fratrem unicum mihi carnalem, mors ut in me sua tela congereret consequenter amicum unicum mihi surripuit specialem. [...] cum essemus caro una ego et frater meus, cum essemus anima una consensu pariter et affectu ego et dominus magister Henricus».

[7] «Quoniam de dominicalibus et sanctorum festivitatibus ad piae memoriae Papam Alexandrum IV scribentes eius imperio et praecepto nos expedivimus, ideo de iis quae pertinent ad diversa statuum et officiorum genera, prout Dominus dederit, subiungamus et titulos subnectamus» (E. BONIFACIO, *Gilbert de Tournai...,* o.c., 14).

nutritius a puero][8], que París fue en buena parte la ciudad de su vida[9], que estuvo presente con san Buenaventura en el concilio de Lyon de 1274[10] y que murió —según algunos historiadores— un 4 de octubre de 1284, tras una vida fecunda como maestro y hombre de letras[11]. Fecha que hay que poner en duda, pues en la segunda parte de su *Rudimentum* (o *Erudimentum) doctrinae* (h.1259-1270), al narrar la vida de los papas, en el folio 123 —códice de Florencia—, alude a Nicolás IV, que ocupó el pontificado entre 1288 y 1292.

¿Cómo fue la época de este franciscano de primera hora? Muchas son las variables que enmarcan su vida y su obra. En primer lugar, cabe aludir a la cultura política de su tiempo. Nuestro personaje vino al mundo en el siglo por excelencia de la dinastía capeta. La vida de Tournai abarcó los reinados de Felipe Augusto (1160-1223), Luis VIII (1223-1226), Luis IX (1226-1270) y Felipe III de Francia (1270-1285); reinados que conformaron una de las monarquías más sólidas de Europa. La dinastía capeta debilitó sobremanera el orden feudal, sometió a la nobleza y consolidó en el espacio europeo la figura política y militar de Francia. Paralelamente, sus reyes representaron la mejor garantía del carácter hierocrático del poder regio. Un modelo político, apoyado en la bula *Dictatus Papae* (1075) de

[8] En el Cod. de París, f.142r b, Gilberto elogió al obispo Gautier de Marvy y lo llama: «Dominus meus et nutritius a puero». Cf. A. DE POORTER, «Un traité de pédagogie médiévale...»: a.c., 202.

[9] El París que vivió Tournai puede considerarse la ciudad más cosmopolita de Occidente. A finales del siglo XIII tenía cerca de 200.000 habitantes y era uno de los centros de irradiación cultural y económica más importantes de Europa. J. VERGER, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e^ el XIII^e^ siècles* (Presses Univ. de Rennes, Rennes 1999) 16.

[10] B. DE TROEYER, OFM, *Bio-bibliographia franciscana neerlandica ante saeculum XVI*. Vol. II: *Pars Biographica. Incunabula* (B. de Graaf, Nieuwkoop 1974) 17.

[11] En *Syntagma Provinciae S. Andreae,* conservado en el Archivo Provincial del Convento de los Frailes Menores en Bruselas, en el f.5 se lee: «Anno 1284, 4 oct. S. P. Francisci natalibus, pietate et scriptis doctor non ignobilis Guilbertus de Tornaco cursum vitae absolvit, cuius tumulum ad cornu Evangelii Cameracensis Episcopus multis ornavit leoninis versibus in quibus hoc posuit: Frater Guilbertus, minor ordine, laude refertus, Caelica quaesivit, pedibus terrestria trivit; Christo servivit, qui totum scibile scivit».

Gregorio VII, que, bajo la inspiración moral y teológica de la Iglesia, consideraba al rey no sólo el responsable temporal de la vida y bienestar de su reino, sino un colaborador directo y fundamental en la corredención de todos y cada uno de sus súbditos. La Iglesia miró con especial satisfacción a Luis IX —más tarde san Luis—, a quien consideró la gran esperanza para unir Europa en una gran comunidad cristiana de naciones inspirada por el poder religioso.

Luis IX profesó por Gilbert de Tournai un reconocimiento especial. Nuestro franciscano le escribió en 1259 uno de los tratados políticos más importantes de la Edad Media: *Eruditio regum et principum* o, como él lo llamaba, *Regula regis,* para que sirviera de crecimiento espiritual al monarca, a sus criados y a sus hijos[12]. Un tratado en el que se defiende con vehemencia la teoría de las dos espadas[13], la *plenitudo potestatis* papal y la total subordinación del orden temporal al espiritual. Para Tournai: «El príncipe ha recibido su espada de mano de la Iglesia, cuyo ministro es. Puesto que ésta no puede manejar una espada manchada de sangre, se la ha entregado al príncipe, a quien ha dotado de poder temporal, mientras que el Pontífice es el encargado de los asuntos espirituales»[14]. Gilberto fue también admirador de la princesa Isabel (1225-1270), abadesa de Longchamp, hija

[12] «Audiat igitur Vestra Serenitas quod in vestrae salutis sollicitudinem pauperis servi vestri, sed et filii servorum vestrorum a progenitoribus, affectuosa et utinam fructuosa devotio parturivit».

[13] «Aquí hay dos espadas. Una de ellas es corporal y, según está escrito, impone penas a los pecadores; la otra es espiritual y, según el *Evangelio,* sus cortes purgan a los hombres de sus pecados. Son así como dos monedas, que el Samaritano entregó a sus afligidos discípulos con tal de protegerles: una moneda antigua, para comprar remedios mordaces, y la otra nueva, para calmar las llagas de las mordeduras; la primera, para sanar aquello que está podrido; la segunda, para fortalecer todo lo vivo. El apóstol Pedro confió esta última espada a sus herederos; Constantino legó la primera a sus sucesores, esto es, a los reyes y a los príncipes» (A. DE POORTER [ed. 1914]. GUIBERT DE TOURNAI, OFM, *Le traité «Eruditio regum et principum». Étude et texte inédit* [Les philosophes belges. Textes et études 9; Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovaina 1914] 75).

[14] «Quod autem de manu ecclesiae princeps gladium accipit, eumdem ministrum ecclesiae ostendit, quae cum gladium sanguinis omnino non habeat,

de Luis VIII de Francia y de Blanca de Castilla y, por tanto, hermana de Luis IX, y a ella dedicó en 1270 —por petición de un tal Felipe, confesor de la abadesa— su *De virginitate*. Ideal de perfección femenino que tuvo en la humildad y pureza de la Virgen su modelo de perfección más acabado. En estos escritos, Tournai se comporta como un consejero muy cercano y querido por la familia real, lo que ha llevado a algunos eruditos a pensar que llegó a participar con el propio san Luis en la cuarta cruzada: 1248-1254, y que fue incluso lector del rey[15]. Extremos difíciles de probar y a los que Gilberto nunca aludió en sus escritos.

Paralelamente a estas circunstancias deben considerarse otras contingencias que empaparon hasta las entrañas la identidad de la Europa medieval y la vida de Gilbert de Tournai. En primer lugar cabe aludir al deseo intenso de la centuria por una fe sólida y nítida, que dejase fuera cualquier vestigio de duda y de heterodoxia. La lucha contra las herejías valdense[16] y albigense[17] ocupó buena parte de la acción purificadora de la Iglesia de los siglos XII y XIII[18].

eo tamen utitur per manum principis, cui contulit corporalem potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate seruata» (DE POORTER [1914] VII) 2.

[15] DE POORTER, *Le Traité «Eruditio...»*, o.c. V-VI.

[16] La herejía valdense debe su nombre a Pedro Valdo, un seglar adinerado de Lyon, quien en 1170 abandonó sus negocios y partió a predicar el evangelio por el sur de Alemania, Francia y Suiza. Atacó las costumbres de los clérigos relajados e invitaba a volver al cristianismo primitivo. Los «perfectos» entre los valdenses hacían los tres votos de pobreza, castidad y obediencia; y los simples seglares se arrogaban el derecho de celebrar la eucaristía. El papa Lucio III los excomulgó en 1184, a pesar de ello siguieron predicando. G. BOUCHARD - P. E. LANDI, *Bibbia e libertà - Otto secoli di storia valdese* (Ed. Claudiana, Turín 2006).

[17] El catarismo es la doctrina de los cátaros (o *albigenses),* un movimiento religioso de carácter gnóstico que se propagó por Europa Occidental a mediados del siglo X, logrando arraigar hacia el siglo XII entre los habitantes del Mediodía francés. El catarismo afirmaba una dualidad creadora (Dios y Satanás) y predicaba la salvación mediante el ascetismo y el estricto rechazo del mundo material. A finales del siglo XIII el movimiento, debilitado, entró en la clandestinidad y se extinguió poco a poco. J. ÁVILA GRANADOS, *La Mitología Cátara - Símbolos y pilares del catarismo occitano* (MR ediciones, Madrid 2005).

[18] Sobre este tema véase: E. MITRE FERNÁNDEZ, «La herejía medieval»: *Cuadernos de investigación medieval* (Madrid 1984); G. G. MERLO, *Eretici ed*

En segundo lugar, el siglo XIII vino marcado por el deseo de una fe común, misionera e incluso idealista que se concretó —dejando aparte intereses militares y comerciales— en el símbolo de las cruzadas. La conquista de Jerusalén puede considerarse el anhelo del hombre cristiano bajomedieval. Un anhelo que se concretaba en la literalidad del salmo 136: «¡Que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti, Jerusalén...!» y que llevó a lo largo del siglo a cinco cruzadas: la IV: 1202-1204, la V: 1217-1221, la VI: 1228-1229, la VII: 1248-1254, y la VIII: 1270[19]. Finalmente cabe hacer referencia a la importancia de la devoción mariana. María, la Madre de Dios, fue reconocida como la gran taumaturga del mundo medieval. Numerosas catedrales góticas se erigieron en su honor, y no hubo teólogo que se preciase de tal —entre ellos Gilbert de Tournai—, que no dedicara buena parte de su obra a comentar la figura y las virtudes de la Virgen. Su *Commentarius in Cantica Canticorum* y su *De virginitate* constituyen un buen exponente de su devoción.

Otra circunstancia importante es el deseo de renovación moral, espiritual e intelectual que se suscitó en el siglo XIII con las llamadas migraciones intelectuales[20]. Ya en el siglo XII los viajes académicos fueron importantes gracias, entre otras cosas, al apoyo que les brindaron reyes y papas. Federico Barbarroja, en 1155-1158, iniciaba la costumbre proclamando la constitución *Habita*, que protegía jurídica y económicamente a los estudiantes que acudían a las escuelas de Bolonia en busca de formación jurídica[21]. A finales de

eresie medievali (Bolonia 1989); E. MITRE FERNÁNDEZ- C. GRANDA, *Las grandes herejías de la Europa cristiana, 380-1520* (Madrid 1983).

[19] Los sermones tuvieron mucho que ver con el aliento de las cruzadas. Véase al respecto: *Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross* / [compiled by] Christoph T. Maier (Cambridge Univ. Press, Cambridge NY 2000).

[20] Cf. J. VERGER, «La mobilité étudiante au Moyen Âge»: *Histoire de l'Éducation* 50 (1991) 65-90.

[21] El texto puede verse en W. STELZER, «Zum scholarenprivileg Friedrich Barbarossa (Aythentica Habita)»: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 34 (1978) 123-165.

siglo, en 1191 y 1198, el papa Celestino III consolidaba la práctica, firmando dos bulas que garantizaban la posesión de los beneficios eclesiásticos a los clérigos estudiantes que acudían a París en busca de ciencia y títulos académicos[22]. Pero será el siglo XIII el que asiente canónicamente esta costumbre. El IV Concilio de Letrán, convocado en 1215 por el papa Inocencio III, constituye un ejemplo patente. Se trata de uno de los concilios más importantes de la historia pedagógica de la Iglesia, un concilio que supuso un antes y un después en la formación de la clerecía al apostar por una profunda reforma pastoral, disciplinar y pedagógica. Su canon XI prescribía que las catedrales e iglesias que tuviesen medios suficientes señalasen beneficios para el aprendizaje de la gramática, de la teología y de otras disciplinas semejantes[23]. Papas como Honorio III urgieron esa prescripción y, el 16 de noviembre de 1219, mediante la decretal *Super Specula,* institucionalizaron las migraciones, al prescribir que los prelados y cabildos enviasen durante cinco años a los centros oficiales del saber: París, Bolonia, Oxford y Salamanca, personas capaces en busca de ciencia y títulos académicos[24]. Medidas que a buen seguro pudieron informar el traslado de Tournai a París, donde entre 1231 y 1240 lo vemos ya cursando estudios de Artes en la recién restaurada universidad parisina[25].

En París, seguramente, se encontró Tournai con uno de los hechos más determinantes de su vida: el conocimiento

[22] *Chartularium universitatis parisiensis,* ed. de H. DENIFLE y E. CHÂTELAIN, Parte introductiva (París 1899) vol. I, n.º 15.

[23] MANSI, *Collectio Conciliorum,* XXII (Akademische Druck. Verlagsanstalt, Graz 1960) col. 999.

[24] *Chartularium universitatis...,* o.c. I, 91.

[25] Es importante tener presente que en esas fechas la universidad parisina se consolidó gracias a la bula de Gregorio IX *Parens scientiarum Parisius,* de 13-4-1231, considerada la primera carta magna de la Universidad de París. En ella se especificaban los derechos y deberes del canciller, obispo, estudiantes y profesores. Véase la excelente bibliografía que al respecto aporta L. HÖDL, «Die weltgeistlichen Lehrmeister in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts», en *Contemporary philosophy. A new Survey,* VI/1 (The Netherlans 1990) 287-300.

de la Orden franciscana, fundada por san Francisco de Asís, en 1209. Nuestro tournacense bien pudo profesar como franciscano hacia 1240, año en que aproximadamente terminó sus estudios de Artes y Teología en la universidad parisina, cansado, como él mismo nos dice, de las inútiles controversias y de las especulaciones filosóficas estériles[26]. Una decisión que marcó su vida y la impregnó de un espíritu interior, misional, apostólico y renovador encomiable. Los franciscanos aportaron a la Iglesia una pastoral más ascética, espiritual, urbana, disciplinar e intelectual, marcando diferencias notables con las órdenes monásticas, surgidas en siglos precedentes, más vinculadas a zonas rurales, economías feudales y a una vida de piedad y recogimiento. Al igual que otras órdenes mendicantes, los franciscanos eligieron como centro de su actividad religiosa y pastoral la ciudad, dándose cuenta de que la autoridad intelectual corría pareja a la impronta social y que el centro intelectual de la ciudad era por excelencia la universidad[27]. Por eso, con relativa rapidez, a pesar de que san Francisco no insistió demasiado en la importancia del saber intelectual, conquistaron tempranamente cátedras universitarias y se trasformaron en referentes de doctrina y saber[28]. La pri-

[26] L. MEES, OFM, *Bio-bibliographia franciscana neerlandica ante saeculum XVI.* Vol. II: *Pars Biographica. Incunabula* (B. de Graaf, Nieuwkoop 1974) 69. La crítica de Tournai a las controversias inútiles de su tiempo no es un hecho aislado, sino real y habitual. Famoso fue el poema de Enrique de Andelys «La bataille des Sept Arts», escrito alrededor del segundo cuarto del siglo XIII, donde la gramática quedaba humillada por las exageraciones de la dialéctica, quedando relegada a una función menor en el marco de las Artes Liberales. Véase en L. J. PAETOW, *Henri d'Andeli, The Battle of the Seven Arts*, ed. and trans. by Louis John Paetow (Memoirs of the University of California 4/1, History, vol. I; Univ. of California Press, Berkeley 1914).

[27] CF. A. RIGON, «San Antonio e la cultura universitaria nell'ordine francisco delle origini», en *Francescanismo e cultura universitaria, Atti del VI Convegno Internazionale*, Assisi, 13-15 de octubre de 1988, p.67-92; R. RUSCONI, «L'espansione del franciscanesimo nel secolo XIII», en *Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, Atti del VII Convegno Internazionale*, 1980.

[28] Que la vida intelectual no estuviera en la base del primigenio franciscanismo no significa que estuviera al margen de ella. San Francisco pensaba que los estudios podrían tornarse en peligro para la piedad si tornaban insensible

mera cátedra universitaria que lograron los franciscanos en París fue la de Alejandro de Hales (1180-1245), que había ingresado en la Orden de los Hermanos Menores en 1231, siendo ya Maestro en Teología en la universidad parisina.

Alejandro de Hales, llamado también *Doctor Irrefragabilis* y *Theologorum Monarcha,* puede considerarse uno de los maestros que en mayor medida conformó la estructura filosófica e intelectual de Gilbert de Tournai. Su impronta intelectual, anclada en el neoplatonismo agustiniano y en los peldaños de Escoto Eriúgena, san Anselmo y Abelardo, pulió con brillantez el aristotelismo y arabismo emergente, acertó a sintetizarlos con la especulación filosófico-teológica de entonces y dio lugar a una escuela franciscana que habría de marcar buena parte del devenir filosófico y teológico posterior[29]. Este primigenio franciscanismo, no exento de críticas al emergente tomismo, a la omnipresencia aristotélica y al racionalismo averroísta por su alejamiento del agustinismo tradicional, se continuó con Juan de la Rochelle, heredero de la cátedra de Alejandro de Hales desde 1238 hasta 1245, y sobre todo con Buenaventura de Bagnoregio,

el corazón y no hacían crecer el amor a Dios. Por otro lado, él reverenciaba a los verdaderos teólogos: «y debemos honrar y tener en consideración a todos los teólogos y a los que nos administran las santísimas palabras divinas, como a quienes nos administran espíritu y vida» (*Testamento de San Francisco,* 13). Por eso no resulta extraño que después de haber elegido a Cristo y a su Evangelio como ejes centrales de la vida, el estudio constituyese para los franciscanos una de las vías más adecuadas de acercamiento a Dios. Alrededor del año 1250, la Orden contaba ya con más de 50 «Estudios».

[29] El franciscanismo escolástico del siglo XIII no está sólo en París. La primera corriente franciscana hay que situarla en Bolonia. Fue fundada por san Antonio de Padua en 1223/24. Fue la primera entrada del franciscanismo en el agustinismo. La segunda hay que situarla en París con Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Buenaventura de Bagnoregio. Su gran aportación al conocimiento fue la fusión de la teoría de la abstracción con la de la iluminación, la universalidad de la materia y la pluralidad de las formas sustanciales. La tercera corriente hay que situarla en Oxford. Su mentor fue Roberto Grosseteste en 1229. Aquí se cultivó la filología y las ciencias. Puede decirse que el franciscanismo de Oxford cultivó la primera metafísica autónoma de la escolástica donde el agustinianismo no fue sacrificado por los elementos provenientes del aristotelismo y del neoplatonismo.

que la ocupó desde 1248 a 1255. Ese año, las rencillas y disputas entre los maestros seculares y regulares de la Universidad desembocaron en la suspensión de las cátedras desempeñadas por los frailes mendicantes. Circunstancia que fue corregida en 1256 cuando el papa Alejando IV repuso a dominicos y franciscanos en la universidad. Reposición que, entre otros, alcanzó al dominico Tomás de Aquino, pero no al franciscano Juan de Fidanza (san Buenaventura). Éste abandonó la enseñanza al ser nombrado General de su Orden, siendo sustituido en la docencia universitaria por su discípulo Gilbert de Tournai, quien desempeñó la cátedra apenas tres años [30]. Hacia 1260 el mismo Tournai, en la introducción al *De modo addiscendi,* confiesa que abandonó la docencia por un golpe de gracia de Dios para dedicarse al cultivo del hombre interior [«Postquam, divina favente gratia, Parisiis valedixi cathedrae magistrali et theologiae lectioni, contuli me ad interioris hominis sabbatismum»]. Desde esa fecha hasta 1263 sucedió a Eudes de Rosny como maestro de franciscanos.

Otro de los signos que no puede ignorarse a la hora de entender el contexto cultural del siglo XIII es su impronta pedagógica. Estamos ante una centuria que rezumó una confianza extrema en el poder trasformador de la educación intelectual, moral y religiosa. El hombre culto de los siglos XII y XIII no sólo gustaba de la verdad, le interesaba tanto o más cómo llegar a ella. Necesidad que dio lugar a una pléyade inusitada de tratados didácticos: *ars meditandi, ars dicendi, ars orandi, ars legendi, ars praedicandi, moriendi,* etc. Podríamos decir que en esta centuria asistimos a la recuperación de la mejor pedagogía greco-latina y paleocristiana y a la publicación de obras pedagógicas que marcaron la educación escolástica: *Didascalicon de studio legendi* (h.1131) de Hugo de San Víctor[31], *Policraticus* (1159)

[30] J. LABBENS, «L'oeuvre de Guibert de Tournai»: *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon* (en.-jun. 1949) 25.

[31] Si hay una obra que define el pensamiento pedagógico de la Baja Edad Media, ésta es sin lugar a dudas el *Didascalicon de studio legendi* (Afán por

de Juan de Salisbury, *Beniamin maior* (h.1200) de Ricardo de San Víctor, *De disciplina scholarium* (h.1190/1205) del Pseudo-Boecio[32], *De eruditione filiorum nobilium* (1247) de Vicente de Beauvais[33], etc. En este contexto, no resulta extraño que un defensor consumado de la formación como Gilbert de Tournai se dejara seducir por la virtualidad de la Pedagogía y se sintiera urgido a escribir una de las enciclopedias pedagógicas más acabadas de la Edad Media: el *Rudimentum doctrinae* (1260-1268). Primer intento sólido por presentar sistemáticamente una enciclopedia pedagógica

el estudio), del monje sajón Hugo de San Víctor. Un auténtico *best-seller* de la pedagogía medieval, escrito alrededor de 1131. De los siglos medievales conservamos más de 125 manuscritos. Ch. H. Buttimer tuvo el honor de publicar en 1939 la primera edición crítica del *Didascalicon* en latín. A ello hay que añadir la primera edición crítica bilingüe latín-castellano hecha por Carmen Muñoz Gamero y M.ª Luisa Arribas Hernáez, Madrid, BAC, 2011.

[32] El *De disciplina scholarium* ha sido atribuido erróneamente a Severino Boecio, cuando realmente fue escrito en el primer tercio del siglo XIII por un autor laico, que logra esconder conscientemente su nombre, para narrar, de forma escueta a la vez que brillante, el análisis interno de la disciplina escolar de su tiempo. De esta obra se conservan 133 manuscritos medievales. En el siglo XV se editan más de 40 incunables y en el siglo XVI está la reimpresión de 1564 de Glareano, que aparece inserta en el tomo 64 de la Patrología latina de Migne, pero ya atribuida al Pseudo-Boecio. En la posteridad cabe destacar el trabajo de Edda Ducci, quien en 1967 publicó: *Un saggio de pedagogia medievale,* il *De disciplina scholarium dello Pseudo Boecio.* En 1976 Olga Weijers hizo una magnífica edición crítica. En 1990, el profesor Antonio García Masegosa hizo una traducción castellana que fue prologada magistralmente por el profesor Buenaventura Delgado.

[33] El *De eruditione filiorum nobilium* fue escrito por Vicente de Beauvais en 1246. Un tratado que reflexiona sobre el concepto de educación, sobre sus fines y su didáctica, sobre las distintas etapas de formación, sobre el currículo, los agentes personales, la educación social, la educación femenina. Temas de por sí diversos que permitieron sedimentar no sólo una buena parte de la teoría y práctica pedagógicas de la Baja Edad Media, sino marcar el camino a una parte muy importante de la pedagogía posterior. Si nos atenemos a la treintena larga de manuscritos conocidos hasta la fecha, al número de ediciones y a las traducciones que se han hecho del *De eruditione* puede decirse que estamos ante una obra escolástica sumamente difundida. Arpard Steiner reeditará en 1938 una edición crítica del *De eruditione;* en 1940, William Ellwood Craig brindará su primera traducción a lengua inglesa; en 2011, Javier Vergara publicará su estudio y traducción en lengua castellana, Madrid, BAC.

que abarcase toda la teoría gnoseológica de la educación y de la que el *De modo addiscendi* fue sólo su tercera parte.

En consonancia con este interés, no es extraño que surgieran importantes novedades metodológicas. Una de sus manifestaciones más cualificadas fue la recuperación de la dialéctica, gracias, entre otras posibilidades, a las obras de Abelardo *[Sic et non]* y de la lógica *nova* aristotélica *[Primeros analíticos, Analíticos posteriores, Tópicos* y *Sofismas]*. Obras que, unidas a los argumentos anselmianos y victorinos y a la ciencia greco-árabe, posibilitaron una mayor autonomía de pensamiento, dando lugar a una nueva dialéctica que tuvo en la consolidación de la *quaestio* uno de sus ejemplos más acabados. A partir de ahora, la *lectio* debía compartir escenario con la *quaestio* o sentencia del maestro coetáneo. Éste empezó a reivindicar mayor autonomía de pensamiento y un lugar incuestionable en la construcción de la cultura. Praxis donde los franciscanos fueron consumados maestros[34]. Aunque llama la atención el peculiar modo de reco-

[34] El nacimiento de la *quaestio* surgió simbólicamente entre 1122-1126, años en que Abelardo escribió la primera edición de *Sic et non*, sometiendo a consideración y juicio sentencias que la tradición había considerado verdaderas y que sin embargo el dinamismo de la nueva cultura presentaba como insuficientes, vagas y aparentemente contradictorias. En el prólogo de su obra podía leerse: «Algunas afirmaciones (de los santos Padres) por la divergencia que parecen tener oscurecen la verdad y suscitan la cuestión», y concluye: «porque dudando venimos a la búsqueda y buscando percibimos la verdad». La frase era el símbolo de una cultura emergente que demandaba un protagonismo más activo en la construcción de la historia. Ya no se trataba sólo de reproducir la cultura del pasado; el maestro del bajo medievo quiere convertirse en principio de autoridad, en referente cultural. Aquí radicaba la virtualidad pedagógica de la *quaestio*. Una categoría científica y didáctica que acabó convirtiéndose en método reglado de enseñanza-aprendizaje que exigía cuatro condiciones insoslayables: el texto como elemento material y básico, argumentos contradictorios o insuficientes que necesariamente debían tener visos de certeza, propuestos por el maestro o los estudiantes; un maestro que situase la controversia o duda en un acto de enseñanza, y, finalmente, un dictamen o juicio que implicase el dominio y uso correcto de la lógica o dialéctica. Uno de los mayores sistematizadores de la *quaestio* fue Gilberto Porreta (h.1075-1154). En *De Trinitate* sostiene: «De la afirmación y de su negación contradictoria se deriva la *quaestio*. Sin embargo no toda contradicción es cuestión. Por ejemplo, cuando una parte de la contradicción parece ser

nocer el principio de autoridad que tiene Tournai. Nuestro tournacense, en muy pocas ocasiones, citó como referencia magisterial a sus coetáneos o maestros franciscanos. Citó sólo a autores anteriores al siglo XIII. En el fondo, sus contemporáneos eran constructores de pensamiento y cultura a los que faltaba la purificación del tiempo para alcanzar el rasgo de autoridad magisterial.

Todo este marco se cierra con una referencia obligada: la recuperación y actualización de la filosofía natural aristotélica y de la ciencia greco-árabe. Circunstancias que supusieron para los siglos XII y XIII no sólo la entrada en escena de una ciencia más naturalista, inductiva y experimental, sino también una apuesta por una dimensión psicofísica del hombre desconocida hasta entonces. La cultura altomedieval había defendido una concepción antropológico-cultural donde la persona se presentaba esencialmente como entidad individual y social de naturaleza moral y trascendente. La antropología escolástica no renegó de ello, pero añadió nuevos matices: presentó al hombre como unidad psicofísica de alma y cuerpo, donde las relaciones entre medicina, psicología, biología, medio ambiente y educación contribuían a actualizar las potencialidades de la naturaleza humana en orden a su fin último. El *De modo addiscendi* no fue un tratado de filosofía natural ni de medicina, pero no ignoró que la interacción hombre-naturaleza era clave para entender la optimización pedagógica de su tiempo. Sus alusiones a la dimensión psicofísica del pensamiento constituyen todo un ejemplo de la interacción entre Gilbert de Tournai y la filosofía natural de su tiempo.

verdadera y la otra no parece tener viso alguno de verdad, entonces no hay cuestión. Tampoco existe cuando ninguna de las dos partes tiene argumentos de verdad y falsedad. En cambio, cuando una y otra parte de la *contradictio* parece tener visos de verdad, entonces hay *quaestio*» (PL 64,1258 D).

b) *Producción intelectual*

Todo este marco cultural que acabamos de reseñar posibilitó que Gilbert de Tournai diera a la luz una extensa, amplia y diversa producción literaria, hecho que se produjo mayoritariamente tras abandonar la enseñanza hacia 1260. Circunstancia que, como él mismo nos ha dicho en el *De modo addiscendi,* fue una especie de liberación, fruto de la gracia divina. En el prólogo de su *Eruditio regum et principum* nos recuerda que las preocupaciones continuas y la necesidad de lecciones y disputas constantes apenas le dejaban tiempo libre para escribir *[Meae sollicitudinis iugis et indefessa confachinatio, lectionum mearum et disputationum necessaria continuatio, vix mihi reliquerunt otium hoc scribendi].* Idea que volvió a recalcar, casi con las mismas palabras, en el prólogo de la *Vita S. Eleutherii* (h.1262). Su vasta obra puede agruparse en ocho bloques temáticos[35]:

α. Pedagógico-filosóficos

— *Rudimentum* (o *Erudimentum) doctrinae* (h.1259-1270). Es la enciclopedia pedagógica por excelencia de la Edad Media y uno de los sellos de identidad más genuinos de la pedagogía franciscana. Está dividida en cuatro partes que abarcan las cuatro causas de la educación: final, eficiente, formal y material. El trabajo permanece prácticamente inédito, mereciendo una presentación y traducción completa con su correspondiente estudio crítico. Esta obra ha sido parcialmente estudiada por S. GIEBEN, «Four chapters on

[35] E. BONIFACIO, *Gilbert de Tournai...,* o.c., 14-20. Otros autores, como el franciscano Leónidas Mees, en *Bio-bibliographia franciscana neerlandica...,* o.c. II, 70, establecen cuatro categorías: DIDÁCTICA: *Rudimentum doctrinae, De modo addiscendi, Eruditio regum et principum, De officio episcopi et ecclesiae caeremoniis;* HISTÓRICA: *Vita Sancti Eleutherii, Collectio de scandalis Ecclesiae, Hodoeporicon;* ESCOLÁSTICA: *Commentarius in quatuor libros Sententiarum, Quodlibetum, Pharetra;* ORATORIA: *Sermones dominicales et de Sanctis, Sermones ad varios status, Sermo in die cinerum, De septem verbis Domini nostri in cruce sermones XI;* ASCÉTICA: *Tractatus de pace, Tractatus de virginitate.*

Philosophical Errors from the *Rudimentum Doctrinae* of Gilbert de Tournai»: *Vivarium* 1 (1963) 141-66. De igual modo, puede encontrarse un resumen bastante extenso de su contenido en E. BONIFACIO, *De modo addiscendi, introduzione e testo inedito* (1953). En 1974, Camille Berube publicó un escrito sobre su importancia pedagógica y filosófica[36]. Sus manuscritos más conocidos se hallan en:

Edimburgo: Bibl. Univ. 111 (DB1.12) f.1-192.
Cracovia: Biblioteca Jagell, cód. 690 AA VIII, 25, f.1-192.
Cracovia: Biblioteca Jagell, cód. 574 AA VIII, 34, f.1-425.
París: Biblioteca Nacional, cód. lat. 15451, f.85R-227r.
Florencia, Bib. Laurenciana, Plut. 56, Dext., 56, cód. 6, f.14-238v.
Un microfilm del manuscrito parisino se consrva en la Biblioteca de la Universidad de Navarra con la siguiente signatura: MF 0001[42].

— *De modo addiscendi* (h.1263/65). Es la tercera parte de la enciclopedia anterior, aunque se presenta como una obra independiente. Aborda la causa formal de la educación en orden a la adquisición de la sabiduría en relación al maestro y al discípulo (Tractatus 3 de *Rudimentum doctrinae).* La única edición crítica en lengua latina que se ha hecho hasta la fecha —sin traducción a lengua viva— es el trabajo de E. BONIFACIO, *De modo addiscendi, introduzione e testo inedito* (Turín 1953). Un estudio menor puede verse en De Poorter, «*Un traité de pédagogie médiévale, le* De modo addiscendi *de Guibert de Tournai»: Revue néo-scholastique* 24 (Lovaina 1922) 194-228. Sus manuscritos más importantes pueden verse en:

Florencia: Biblioteca Laurenciana, Plut. 36, dext. 6, f.238v-309. Está escrito a dos columnas de 38 líneas, con las letras iniciales de cada capítulo escritas con un

[36] C. BERUBE, «Guibert de Tournai et Robert Grosseteste, sources inconnues de Saint Bonaventure, suivi de l'édition critique de trois chapitres du *Rudimentum doctrinae* de Guibert de Tournai», a.c.

mayor tamaño y colores, con trazos sobrios, títulos en rojo y trazos rojos en el texto. Se trata de manuscritos de la primera mitad del siglo XIV. La escritura es gótica cuadrada. Está en un estado óptimo de conservación.

París: Biblioteca Nacional, cód. lat. 15451 f.227r-268r. Está escrito a dos columnas de 60 líneas. Al igual que el anterior estamos ante un manuscrito de la primera mitad del XIV y la letra es gótica cuadrada. Su estado de conservación es aceptable.

Edimburgo: Biblioteca universitaria, cód. 111 (DD. 1,12), f.144v-192r. Está escrito a dos columnas de 48 líneas en letra *gótica ultramontana* (renana o flamígera); pertenece a la segunda mitad del siglo XIV.

Cracovia: Biblioteca Jagell, cód. 690 AA VIII, 25, f.316-423. Está escrito a dos columnas de 43 líneas. Pertenece a la primera mitad del siglo XV.

Cracovia: Biblioteca Jagell, cód. 574 AA VIII, 34, f.1-137. Está escrito a una sola columna de 42 líneas en letra *gótica ultramontana* (renana o flamígera).

Brujas: Bibliothèque de Bruges, MS Cote 441.

Véase también el microfilm parisino conservado en la Biblioteca de la Universidad de Navarra: MF 000142.

— *Eruditio regum et principum* (1259). Fue una petición expresa de Luis IX de Francia a Gilbert de Tournai[37]. Constituye un modelo de educación política medieval y un ejemplo del agustinismo político de esa época. La obra es un ejemplo de teocracia política o inmersión del orden temporal en el plano sobrenatural al plantear la existencia de

[37] Debe hacerse notar que, en esas mismas fechas, franciscanos y dominicos se disputaban el afecto y favor de Luis IX de Francia. Los dominicos habían colocado a Vicente de Beauvais como lector de la abadía real de Royaumont, a la vez que consejero y confesor de la familia regia. Beauvais escribió para la familia de Luis IX dos obras emblemáticas: *De eruditione filiorum nobilium* (1247) y *De morali principis institutione* (1263). Los franciscanos no iban a ser menos y Gilbert de Tournai se subió al carro escribiendo para el monarca su *Eruditio regum et principum* (1259), y para su hermana Isabel, su *Tractatus de virginitate* (h.1268/1269).

un gobierno unitario del mundo con dos órdenes marcadamente diferenciados: el espiritual y el temporal. El primero, representado por el papa, legitimaría y daría sentido a un segundo, representado por un príncipe o monarca, cuya razón de ser no sería otra que colaborar con la Iglesia en la inspiración cristiana del orden temporal. Este trabajo fue editado por A. de Poorter, *Le Traité Eruditio regum et principum de Gilberto de Tournai, O.F.M. Étude et texte inédit* (Les Philosophes Belges 9; Lovaina 1914). Entre sus manuscritos pueden destacarse:

Florencia: Biblioteca Laurenciana, XXXI, sin. cód. 8, f.214-226.
París: Biblioteca Nacional. Nouv. Acq. Lat. 480, f.37v-89r.
Oxford: Oxford Biblioth. Jesus College, cód. 18, f.24-67.
Brujas: Brugge Stadsbiblioth., cód. 490, f.63r-89v.
Véase también el microfilm conservado en la Biblioteca de la Universidad de Navarra: MF.m. LEG 001. 122.

β. Oratoria

En esta categoría pueden agruparse sus sermones varios, que constituyen un exponente muy significativo para analizar buena parte de las mentalidades y sensibilidades de la oratoria del siglo XIII[38]. El papa Alejandro IV les prestó un importante apoyo, lo que explica en buena medida que los sermones del tournacense estén en las bibliotecas de media Europa: Francia, Inglaterra, Holanda, Italia, España, etc.; hay incluso traducciones de algunos de ellos al portugués[39].

[38] Un estudio sobre este tema puede verse en M. BURGHART, «Du sermon-modèle aux paroles d'un saint: le remploi du sermon in synodis, 3 de Guibert de Tournai dans la Vita Braulionis, indice pour la datation des *sermones ad status?*»: *Medieval sermon studies* 56 (2012) 9-29.

[39] Cf. S. AXTERS, *Nederlandse mystieken in het buitenland* (Verslag. en mededelingen v. D. Kon. Vlaamse Acad., 1965) 5-8, p.234-240.

Sermones dominicales et de Sanctis (h.1255). Estos trabajos son recopilaciones hechas por el propio Tournai por encargo del papa Alejandro IV. Abarca cuatro grandes temas: de los diversos estados y oficios, de los preceptos divinos, de los sacramentos y ministerios, de las penas y alegrías del mundo.

Sermones ad varios status (h.1264). Es una parte muy voluminosa, consta de unos cien discursos de temas muy variados. Constituye el séptimo capítulo de la segunda parte del *Rudimentum doctrinae*. Esta obra fue editada en Lovaina en 1473, 1484 y en París en 1513.

Sermo in die cinerum (1283). Se trata de un tema inédito. Apareció en 1283.

De septem verbis Domini nostri in cruce sermones XI. Se trata de un típico sermón cuaresmal sobre las siete palabras de Cristo en la cruz[40].

γ. Obra litúrgica

Su principal trabajo fue: *De officio episcopali et Ecclesiae caeremoniis,* escrito a instancias de Guillermo de Bussy, obispo de Orleans (1237-1258). La obra tiene un valor histórico muy interesante al recoger el valor de la liturgia en el siglo XIII. Está estructurada en 48 capítulos y siete partes: en la primera se abordan las diversas fórmulas de bendición, capítulos 1 a 4; a continuación se tratan temas de cómo organizar un sínodo, capítulos 5 a 10; en tercer lugar vienen los capítulos de la consagración, 11 a 16; las ceremonias de la misa ocupan los capítulos 16-30; a las órdenes menores y mayores se reservan los capítulos 31 a 33; sobre la ordenación del obispo se trata en el capítulo 34, y en los capítulos 35 a 36 la del papa; cierran el tema las ceremonias reservadas a la Cuaresma y a la semana de Pascua. La obra se editó en Colonia en 1571, a

[40] Esta obra fue editada en 2011 por Brepols: GUIBERTI TORNACENCIS, *De morte; De septem verbis Domini in cruce,* ed. y estudio de Charles Munier (Brepols, Turnhout 2011).

cargo de Teodoro Coistfeld, Ord. Divi Antonii; puede verse también en *Maxima Bibliotheca Patrum,* XIII (Colonia 1618) 395, y en *Maxima Bibliotheca veterum Patrum,* XXV (Lyon 1677) 401-420.

δ. Escritos hagiográficos

Ofrecen alguna duda sobre su autenticidad, aunque la historiografía los reconoce como obras de Gilberto. Pueden destacarse dos trabajos:

— *Vita Sancti Eleutherii* (h.1263/65). Esta obra tiene especial significado para Gilbert, ya que escribe sobre san Eleuterio, un monje de los siglos V/VI, primer obispo de Tournai. La obra en cierto modo es la respuesta a una petición expresa de su pariente el obispo de Tournai, Johannes Buchianus (1261-1266). Consta de 24 capítulos —aunque la PL la reduce a 8—. En ellos se habla de la fundación de la diócesis de Tournai y del traslado de las reliquias de san Eleuterio de la vecina Blandain a Tournai. Un manuscrito puede verse en la Biblioteca de la abadía de San Martín de Tournai. Fue editada en las «Acta SS.», feb., t.III, p.196-206; PL 65,59-82.

— *Pharetra* (h.1260). Esta obra fue atribuida durante tiempo a san Buenaventura (cf. *S. Bonaventura opera omnia,* Quaracchi, t.VIII, Prol. CXV), pero todo parece indicar que se trata de una obra de nuestro franciscano sobre grandes santos de la Iglesia: Agustín, Bernardo, Gregorio, Crisóstomo, etc. Se trata realmente de un florilegio para la meditación, predicación y disputa. Su edición más reciente es de Vivès, París, 1866, t.7, p.3-231.

ε. Obras ascéticas

Se hacen por encargo de la nobleza. Destacan tres trabajos:

— *Tractatus de pace et tranquillitate animi* (h.1276). Está dedicado a María de Dampierre (hija de Guillermo, conde de Flandes, y de Margarita II de Constantinopla), religiosa del monasterio de Flines, quizá abadesa «honoris causa», ya que el monasterio fue fundado por su madre. En la lista de las abadesas no aparece su nombre. La obra aparece editada en la *Maxima Bibliotheca Patrum* (Colonia, XV, 703ss; Lyon, XXV, 378-401) Longpré se encargó de una nueva edición: *Tractatus de pace auctore Fr. Gilberto de Tornaco,* véase en *Bibliotheca Francescana ascetica medii aevi,* t.VI, Quaracchi, 1925. Es también editada por A. Curvers, *Gilberto de Tournai et le Traité de la Paix* (Bruselas 1944). Una parte importante de su cap. XXIV versa sobre la amistad espiritual de A. de Rievaulx [41].

— *Tractatus de virginitate* (h.1268/9). Está dedicado a B. Isabel, hermana de Luis IX y fundadora del monasterio de Longchamp. Fue escrito antes del 23 de febrero de 1270, fecha de la muerte de Isabel. Editada por A. de Poorter, «Lettre de Gilberto de Tournai, OFM à Isabelle, fille du Roi de France»: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 12 (1931) 116-27. Puede verse en un ms. en Bibliotheca Communalis, Brujas, cod. 490, f.89v-92v. Ha sido reeditada en 2003 por Field Sean [42]. La obra muestra el ideal de Tournai sobre la feminidad. Un ideal basado en la castidad de la mujer como doncella, casada, viuda y mujer consagrada, siendo éste el estado más perfecto de la feminidad. Un ideal del que la predicación y los sermones dejaron cuantiosas manifestaciones [43].

[41] Véase al respecto: «Nota sulla presenza del *De spirituali amicitia* di Aelredo di Rievaulx nel XIII secolo: Il capitolo XXIV del *Tractatus de pace* di Gilberto di Tournai», en L. MAURO, *Divus Thomas: Commentarium de Philosophia et Theologia* (Piacenza 1980) 83, p.130-39.

[42] FIELD S., «Gilbert of Tournai's letter to Isabelle of France: an edition of the complete text». *Mediaeval Studies* 65/1 (2003) 57-97.

[43] Véase al respecto: C. CASAGRANDE, *Prediche alle donne del secolo XIII: Testi di Umberto da Romans. Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone* (Bompiani, Milán 1978); N. BERIOU, «Femmes et prédicateurs: la transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècles», en DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Le*

— *De morte non timenda* (h.1261). Es un tratado consolatorio muy parecido en su estructura e intención al publicado en 1260 por Vicente de Beauvais, *Epistola consolatoria de morte amici*. El tratado se puede encontrar hoy en la Biblioteca Municipal, Douai, bloq. 574, siglos XIII/XIV, f.574, siglos XIII/XIV, f.108-137; puede verse también en la Biblioteca Nacional de París, Nouv. 108-137, y en París, en la Biblioteca Nacional, Nouv. Acq. Adq. lat., cód. lat., 480, del siglo XIII, f.1r-37v.

— *De locis mundis. Un traité «De locis mundi» attribué a Guibert de Tournai, O. Min.* Amsterdam, Baudoin d'; *Laurentianum,* 1968; 9: 205-213.

ζ. Obras apologéticas

— *Collectio de scandalis Ecclesiae* (1273). Es un tratado sobre los problemas de la Iglesia en la Edad Media. Se ha discutido la atribución a Gilberto, pero todo apunta a que es una obra de nuestro franciscano. Una primera edición corrió a cargo de Döllinger: *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kultur-Geschichte...,* III (Viena 1882) 433-466; A. Stroick, en *Archivum Franciscanum Historicum* (1931) 36-62.

η. Obras históricas

— *Hodoeporicon primae protectionis Ludovici Galliae regis in Syriam*. Se trata de una obra inédita. Es un libro de viajes de Luis IX de Francia.

rôle des femmes dans la transmission de la foi (Cerf, París 1992) 51-70. «The Right of Women to give religious Instruction in the Thirteenth Century», en M. K. BEVERLY - P. J. WALKER (eds.), *Women Preachers and Prophets in the Christian Tradition* (Univ. of California Press, Berkeley 1998).

θ. Obras teológicas

Estas obras se atribuyen a Gilberto de Tournai porque como tal aparecen atribuidas en distintos catálogos bibliográficos. Se trata de obras de índole más bien escolástica y teológica, pero su autenticidad está puesta en tela de juicio.

Commentarius in quatuor libros Sententiarum.
Quodlibeta.
Postillae in epistolas Pauli.
Commentarius in Cantica Canticorum.

c) *Personalidad cultural*

Describir la personalidad de fray Gilbert de Tournai es una tarea ardua y compleja. Como hemos dicho, la escasez de una información amplia y precisa sobre su persona y su vida hacen difícil el intento. La dificultad se agranda si el personaje que tenemos delante es un franciscano menor que, de acuerdo con el espíritu de su Orden, deseaba pasar oculto hasta el punto de no ofrecer apenas datos personales en su magna obra. Aun así, la magnitud de su trabajo, el extenso número de sus obras y el perfil de las mismas permiten conformar tres rasgos significativos y determinantes de la personalidad cultural de uno de los pedagogos más sugerentes del escolasticismo medieval.

α. Dimensión antropológica

Preguntarse por la naturaleza humana, qué es el hombre y su destino, son constantes recurrentes que toda cultura debe formular y responder para construir el armazón de la formación y socialización humana. Tournai lo hizo como una cuestión previa a su teoría pedagógica, pues si se yerra en su planteamiento y respuesta, así se errará en su planteamiento pedagógico. En ese proceso, nuestro franciscano no planteó novedades significativas. Cuando se enfrentó con la cuestión de la naturaleza humana se mostró como un agustiniano ca-

bal, que conocía la ciencia greco-árabe, que se funde con el aristotelismo, lo supera y rinde pleitesía al magisterio latente de Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Buenaventura de Bagnoregio, todos maestros franciscanos que le precedieron en la cátedra de París. Pero en *De modo addiscendi* no se recreó en el detalle de la naturaleza antropológica, en cierto modo la da por sabida al haberla analizado en los dos primeros tratados del *Rudimentum doctrinae*. En el *De modo addiscendi* es relativamente normal encontrarse frases como «sobre la creación», «sobre el hombre», «sobre el alma se ha hablado con más extensión en el tratado *De la doctrina de Dios y del Ángel,* por eso ahora tocamos pocas cosas sobre este particular»[44].

En cualquier caso, hay tres planteamientos nucleares que sí conviene asentar para entender con claridad la antropología de nuestro tournacense. En primer lugar, Dios es el fundamento de todo lo que existe, es su principio, su causa ejemplar y su causa final. Él ha creado todo de la nada y nos ha dado la fe, que es el conocimiento más seguro, más cierto incluso que la propia existencia. Y ese Dios habita en nuestra alma, que la ha creado a su imagen y semejanza. En consecuencia, el punto de partida hacia la verdad no está en el exterior, sino en la intimidad de la conciencia humana, que es donde habita Dios. Agustín de Hipona resumió esta tesis afirmando: «No quieras ir fuera de ti, vuelve a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad»[45]. Una habitación que contiene en forma de semillas los arquetipos o modelos inmutables de las realidades mutables o externas que son conocidas por el hombre gracias a la iluminación divina[46].

[44] *De modo addiscendi,* 3, 8, 2. Tournai se está refiriendo a la primera parte del tratado II del *Rudimentum doctrinae,* donde habla de la doctrina de Dios y de los ángeles, f.52-53, Edit. florentina.

[45] AUGUSTINUS, *De vera religione,* 39, 72.

[46] GILBERT DE TOURNAI, *Rudimentum doctrinae, Tractatus primus, Pars secunda est quoniam propter multiplicem finem adquiritur sapientia*, Cap. VIII, *Quod sine influxu lucis increatae non possit veritas intelligi*, f.34. Edit. florentina.

Muy ligado a esta idea aparece el segundo de los puntos nucleares de la antropología tournacense: el concepto de creación y de verdad. Todo lo que existe lo ha creado Dios, no en el tiempo, sino con el tiempo, de una sola vez, de la nada y libremente, no por necesidad o emanación, sino porque ha querido. El mundo, la naturaleza, no es más que un reflejo o libro de signos de las ideas ejemplares existentes en Dios[47]. En consecuencia, todo lo que ha existido, existe y existirá se halla en potencia desde el principio. Su desarrollo en el tiempo depende simplemente de la actualización de los principios activos o razones seminales que existen en el hombre y en la historia humana. Todo esto sirve a Tournai para preguntarse sobre la verdad de las cosas. Pregunta que responde diciendo que las cosas son lo que son en cuanto constituyen la realización de las ideas ejemplares de Dios, y la verdad de las cosas consiste en su conformidad con ellas. Una tesis bastante distinta a la lógica aristotélica para quien la verdad era una adecuación entre el pensamiento y la realidad, pues era aquí donde estaba y radicaba la verdad.

El tercer punto de la antropología tournacense se refiere a la composición de la naturaleza humana. El ser humano es una unidad de alma y cuerpo, pero en esa unidad el alma es inmaterial e inmortal. Hecha a imagen de Dios, es reflejo de la Trinidad en sus tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad. Es la parte más noble del ser humano, la que más se asemeja a Dios y ella es la que debe regir, vivificar y orientar el sustrato corporal de cada hombre. Una realidad que no está actualizada por las consecuencias del pecado original. Si éste no se hubiese producido, la educación hubiese resultado hasta cierto punto innecesaria, o cuando menos muy distinta. Como se afirma en la Escritura, *Dios creó al hombre recto* (Ecl 7,29). Rectitud que consistía en que la

Puede verse también en el tratado II, parte 1.ª, cap. IV, f.56: «De quatuor differentiis illuminationum animarum quae docetur in via».

[47] Ibíd. *Pars tertia: Tertia pars continet quoniam in via per sapientiam invenitur Deus in creatura,* Cap. I: «Quod finis cognitionis humanae est in creatura Deum invenire», f.46. Edit. florentina.

razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón; y el cuerpo, al alma. Pero el pecado original rompió esa armonía, debilitó el alma y dejó en ella una herida que había que restañar[48]. Mal que pedagógicamente fue entendido como falta de orden para conseguir el fin. Y que supuso que las fuerzas del género humano quedaran disgregadas y perdieran su inclinación a la virtud. A esa falta de orden respecto del fin es lo que los escolásticos denominaron con acierto herida de la naturaleza. Una herida que Gilbert de Tournai asumirá con espíritu constructivo y pedagógico. Y que, a pesar de su gravedad y dureza, no era irreversible; había serias y profundas razones para mantener la esperanza. Con ayuda de san Agustín, sostuvo que la relación de Dios con el hombre caído, lejos de abandonarlo, se sustanciaba en una providencia misericordiosa orientada a alcanzar la madurez humana mediante la virtualidad de la educación[49].

β. Psicología cognitiva

Tras asentar la dimensión antropológica, el segundo de los rasgos que preside la personalidad cultural de Gilbert de Tournai es tu teoría cognitiva. Gilbert de Tournai, como

[48] El sentido de corrupción de la naturaleza humana consiste en la privación por causa del pecado original primariamente de la gracia santificante y de los dones sobrenaturales que la acompañan, y secundariamente de los dones preternaturales, es decir, de ciencia infusa o facilidad para aprender instantáneamente, de la inmunidad del dolor, de la inmortalidad en el sentido de poder no morir, y de la inmunidad de la concupiscencia. Este último don, entendido en el sentido de que el ser humano dominaría guiado por la recta razón los apetitos corporales, deseos y pulsiones de modo directo y dictatorial, sin que hubiera por parte de ellos rebeldía alguna. Con la pérdida de estos dones sobrenaturales y preternaturales la naturaleza humana no quedó corrompida o incapacitada radicalmente para hacer el bien a nivel natural, pero sí quedó herida, disminuida, incluso en sus capacidades naturales. Por eso le cuesta tanto la labor moral y a veces la intelectual. Con la redención de Cristo se le han restituido los dones sobrenaturales de la gracia santificante con la filiación divina, etc., pero no los dones preternaturales. En la lucha contra el desorden de las pasiones encuentra el hombre redimido el campo de su decisión por Dios.

[49] AUGUSTINUS, *De civitate Dei,* XXII, 22.

muchos otros personajes de la historia y de su tiempo, se preocupó sobremanera sobre cómo pensamos. Parece como si en esa pregunta y en su respuesta fuesen incluidos el deseo de conocer qué es el hombre y su naturaleza. Y, en cierto modo, así es. Para un escolástico, el intelecto era la facultad más importante del género humano, la que en apariencia más se asemejaba a Dios por su naturaleza espiritual, la que tiene por objeto captar las esencias de las cosas y conocer la verdad. Una entidad de calado que nuestro franciscano convirtió en preocupación central sintetizando la psicología cognitiva de san Agustín con la de Aristóteles y la ciencia greco-árabe, ofreciendo como resultado un agustinismo fortalecido y redivivo que irrigará buena parte de la gnoseología de su tiempo y de siglos posteriores.

No fue éste un proceso fácil. El aristotelismo y la ciencia greco-árabe, a pesar de las prohibiciones parisinas, campaban a sus anchas en el siglo XIII, puede decirse que estaban en pleno auge y constituían el centro de toda discusión intelectual. Tournai entró en el debate, especialmente con el *De anima* y la *Metafísica* del Estagirita y aceptó sus propuestas de dividir el proceso cognitivo en cuatro fases: sensitiva o paciente, llamada a grabar los efectos de las sensaciones; imaginativa o formal, que extrae las formas de lo sentido; estimativa o apreciativa, llamada a conformar la naturaleza o conceptos de la realidad creada; e intelectiva o abstractiva, que busca la verdad increada o apreciación de la verdad. Todo un proceso de inducción donde la experiencia cobraba un protagonismo clave y determinante en la formación de conceptos y explicación de la realidad.

Pero, para Tournai, este recorrido no se agotaba en un proceso puramente experiencial. La experiencia efectivamente es determinante y necesaria para conocer la naturaleza, pero no crea la verdad de las cosas. Éstas, justamente, no se explican por sí mismas, sino por relación a la verdad. Relación que no implica que las cosas participen necesariamente de la esencia misma de la verdad, sino que

la representan y la imitan sin ser ella misma. Matiz clave que pone al descubierto que, a excepción del ser humano, entre la realidad plural y la verdad se da una semejanza relacional de expresión, pero no de gradación esencial. Las cosas, la realidad plural, son simplemente reflejos, significantes o lenguajes, un libro de signos que hay que abrir, leer y entender para llegar al conocimiento de la primera y soberana verdad que es Dios[50]. En este proceso, el pensamiento, aunque requiere el medio de la inducción y abstracción, no se justifica por esos medios, sino por la luz divina que habita en el alma humana desde el momento de su creación. Una iluminación clave y determinante que permite ver las cosas y su sentido a la luz de la verdad y del bien. Una dimensión relacional y afectiva que Tournai ilustró sobremanera con el espíritu de dos obras clave de san Buenaventura: *Itinerarium mentis in Deum* y *De reductione artium ad theologiam*. Obras en las que afloraba una teoría por la cual cada objeto de la creación nos habla de Dios, nos lo representa y nos invita a volvernos hacia él, a sentirlo, gozarlo y poseerlo.

> El que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra —decía san Buenaventura—, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos afectos no alaba a Dios, ése está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio[51].

Un matiz de hondo calado que llenó de afectividad la gnoseología y teología franciscanas al proponer que a Dios

[50] La expresión más acabada de la naturaleza como un espejo o reflejo de la voluntad de Dios fue sin duda el *Speculum maius* del dominico Vicente de Beauvais (1244-1259). Un estudio sólido sobre la teoría medieval de la naturaleza como un espejo puede verse en M. J. Soto Bruna, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión* (EUNSA, Pamplona 1995) 46-96. Véase también: M. E. Jonsson, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire* (Les Belles Lettres, París 1995).

[51] San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, I, XV.

no sólo se le piensa; a Dios se le contempla, se le goza y se le ama en la realidad de la naturaleza[52].

γ. Dimensión pedagógica

El tercer y último aspecto que en mayor medida define la personalidad cultural de Gilbert de Tournai es su dimensión pedagógica. Tournai fue primero un universitario beligerante comprometido con la vida académica y científica de su tiempo, un filósofo y teólogo analítico, un predicador franciscano de renombre con alabanzas regias y papales y un maestro de la Universidad de París. Pero todo lo abandonó, como él mismo dice, «por un favor de Dios», para pensar y escribir sobre educación. Una decisión postrera y radical de su vida, seguramente alentada por sus superiores, a la que sólo tenían acceso los excelentes y perfectos de su Orden. Personas que habían demostrado con hechos reiterados su capacidad contrastada de comunicar y enseñar con eficacia la verdad a los demás. Una virtualidad que convirtió a Tournai y a sus obras: *Rudimentum doctrinae*, *De modo addiscendi* y *Eruditio regum et principum,* en los primeros referentes pedagógicos de la Orden franciscana.

Estos referentes proyectaban una teoría y una praxis que entendía la acción de educar como un saber práctico, presidido por el signo ascético, intelectual y espiritual propio de los primeros tiempos del franciscanismo. Un signo que buscaba sobremanera conformar una pedagogía afectiva del hombre interior, buscando como fin actualizar el Cristo interior que cada uno lleva dentro. Una pedagogía cristocéntrica, que tenía como referentes el *De magistro* de san Agustín, las *Collationes sanctorum patrum* de san Juan Casiano (h.360-435) y los sermones de san Buenaventura: *Christus, unus omnium magister* y *De excellentia magisterii Christi* (1257). Con todo ese bagaje, Tournai propuso una

[52] Cf. B. ROEST, *A history Franciscan education (1210-1517)* (Brill, Leiden-Boston 2000).

enseñanza transformadora donde Dios entra en el hombre y éste sale hacia Dios formando una sólida unidad mística que exigía donarse, desasirse del mundo y de uno mismo para fundirse en un solo afecto con Dios por la fuerza del amor, la virtud y la gracia.

2. Tratado de una obra más amplia: *Rudimentum* (o *Erudimentum) doctrinae christianae*

Cuando el lector avezado en la pedagogía bajomedieval aborda por primera vez la lectura del *De modo addiscendi* puede tener la impresión de estar ante una obra parcial, incompleta o inacabada de la pedagogía escolástica. Tras su lectura, pronto se concluye que estamos ante un trabajo de pedagogía formal, de impronta agustiniana y neoaristotélica, que muestra con diversas reflexiones cómo el maestro y el discípulo deben alcanzar la sabiduría. Un tema crucial y de trascendental importancia en la Baja Edad Media que asombrosamente, en el marco de una cultura enciclopédica y abierta como fue la escolástica, parecía no verse acompañado del análisis de otras cuestiones clave de la estructura noética de la educación. En concreto, llama la atención la ausencia casi total de referencias a los fines de la educación, a los cauces para actualizarla, a los medios, a las circunstancias y a sus agentes. Ausencias llamativas que parecían poner de manifiesto que estábamos ante un tratado inconcluso o parcial de la pedagogía del siglo XIII.

Esta duda inicial se disipa por completo al llegar al último folio del *De modo addiscendi*. En su párrafo final podía leerse: «por el momento, lo dejamos y terminamos la tercera parte principal de nuestro tratado, es decir, del modo o forma de la doctrina y, según la competencia de la doctrina que progresa poco a poco, avanzando desde lo más basto y tosco a lo más sutil, entramos en la parte cuarta y última»[53].

[53] *De modo addiscendi*, VI, 6, 7. «Ideo ad praesens supersedemus et tertiam partem principalem nostri tractatus, scilicet de modo vel for-

Este texto confirma que el *De modo addiscendi* no era una obra autónoma e independiente de nuestro franciscano, sino la tercera parte de una enciclopedia pedagógica que tituló *Rudimentum* (o *Erudimentum) doctrinae christianae*. Obra que abordaba el estudio de las cuatro causas aristotélicas de la educación: final, eficiente, formal y material, y que, salvo el *De modo*, permanece todavía inédita[54].

Este tipo de fragmentaciones no resultaba inusual en el marco enciclopédico de la cultura escolástica. En esa época, la amplitud de las obras obligaba a los autores a publicar sus trabajos de forma escalonada en opúsculos o tratados separados. Circunstancia que se veía agrandada por las copias posteriores que no necesariamente copiaban o hacían hincapié en la totalidad de la obra, sino en una parte de la misma. Tal es el caso del *De modo addiscendi,* que nos ha llegado como un tratado independiente, cuando en realidad es la causa formal o tercer tratado de una magna enciclopedia pedagógica denominada *Rudimentum doctrinae*. Obra que nuestro franciscano empezó a publicar en torno a 1263, que dividió en cuatro partes causales[55] y que concluyó casi con su muerte, acaecida hacia 1288[56].

ma doctrinae terminamus et, pro doctrinae competentia paulatim progrediente, a grossioribus et rudioribus ad subtiliora procedentes, ad quartam partem et ultimam accedamus».

[54] La división del tratado a partir de las cuatro causas señaladas pone de manifiesto la influencia considerable de Aristóteles en el siglo XIII y en concreto en Tournai. El tema causal es tratado por el Estagirita en su *Metafísica*. Obra que aparece en Occidente en el siglo XII. Sobre la influencia aristotélica en el siglo XIII véase: M. B. PARKEST, «The Influence of the Concepts *Ordinatio* and *compilatio* on the development of de Book», en J. J. G. ALEXANDER - M. T. GIBSON (eds.), *Medieval learning and Literature...*, o.c., 115-141; A. J. MINNIS - A. B. SCOTT. *Medieval Literary theory and Criticism. 1100-1375* (Oxford 1991) 2-3, 98.

[55] P. MARANESI, «Il "Rudimentum doctrinae" di Gilberto di Tournai con l'edizione del suo "registrum" o tavola della materia», en C. BLANCO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol, OFM,* II (Roma 1988) 621-680.

[56] GIEBEN, S., «Four Chapters on Philosophical Errors from the *Rudimentum doctrine* of Gilbert of Tournai»: *Vivarium* 1 (1963) 147.

a) *Primer tratado: la causa final de la educación*

Al primer tratado Tournai le asignó el análisis de la causa final de la educación. Un estudio amplio, de 50 folios en la edición florentina, de fuerte sabor agustiniano y escolástico, que subdividió en tres partes con un propósito claro: mostrar que el fin principal por el cual se ha creado el alma racional es la obtención de la sabiduría *(propter sapientiam obtinendam)* y que el fin último al cual ésta se ordena es la vida eterna[57].

En su primera parte, a lo largo de diez capítulos, planteó el análisis de cuatro categorías clave del pensamiento de Tournai, deudoras en grado sumo del *Didascalicon de studio legendi* (h.1131) de Hugo de San Víctor y del *Speculum doctrinale* (1244) de Vicente de Beauvais. En la primera de sus preocupaciones dejaba claro las cualidades de la verdad y cómo el conocimiento y posesión de las mismas constituía el fin primario y último de la naturaleza humana. En segundo lugar mostraba cómo en la naturaleza y en las *res gestae* estaban grabados una buena parte de los registros de la salvación humana, convirtiendo las autoridades de la historia en un referente magisterial del devenir humano[58]. En tercer lugar hacía referencia a los errores que al respecto de la verdad han manifestado los sabios de la historia. Por último, planteaba lo que puede considerarse el punto axial de todo su discurso: sin el conocimiento de Dios y sin la práctica de la virtud es radicalmente imposible el acceso a la sabiduría. En el siguiente cuadro se expone el enunciado literal de los capítulos de esta primera parte del tratado.

[57] Cf. B. ROEST, *A history Franciscan...*, o.c., 264ss.

[58] Esta idea, aunque forma parte del concepto providencialista de la historia medieval, está muy arraigada en uno de los maestros clave de Tournai, san Buenaventura. De él la copió y la sistematizó. Véase un estudio al respecto en: A. P. TAVARES MAGALHÃES, «Concepção da história em Boaventura (1221-1274): encarnação, franciscanismo e redenção»: *Acta Scientiarum. Education* 34 (2012) 1-29.

	Tractatus primus Primum capitulum primae partis primi tractatus	Fol.	Primer tratado Capítulos de la primera parte del primer tratado
1	Quod omnes homines natura scire appetunt ex quatuor	15	Todos los hombres desean saber por naturaleza por cuatro motivos
2	Quod philosophi erraverunt ex quatuor	16	Los filósofos erraron por cuatro conceptos
3	Quod causa erroris eorum patet ex quatuor	18	La causa de su error está clara por cuatro motivos
4	Specificatio erroris in Epicuriis	19	Explicación del error en los Epicúreos
5	Error philosophorum in physicis	20	El error de los filósofos en la naturaleza
6	Error ipsorum in mathematicis	21	El error de los mismos en las matemáticas
7	Error eorumdem in metaphysicis	23	Su error en cuestiones metafísicas
8	Error ipsorum in ethicis	25	El error de los mismos en la ética
9	Quod sine sapientia increata nullus ad sapientiam pertingere poterit	26	Sin la sabiduría increada nadie puede alcanzar la sabiduría
10	Quod sine virtutibus sapientia adipisci non potest	28	La sabiduría no puede alcanzarse sin las virtudes

En la segunda parte, Gilberto abordó en catorce capítulos cómo situarse ante el conocimiento. Planteó en primer lugar la diversidad de fines y matices que posibilitaba la adquisición de los estudios. A continuación expuso cómo el saber alcanza su máxima virtualidad cuando está referido a la Teología o ciencia suprema. En tercer lugar analizó los modos incorrectos o impropios de acercarse al saber. En cuarto lugar se recreó con san Agustín en la importancia de la iluminación divina para alcanzar la sabiduría y cómo ésta sólo será perfecta en la patria celestial. Por último, planteó cómo el saber debía ser siempre una muestra ejemplarizante de la virtud y participación en la verdad. Cualidad que debía ser representada por la predicación de todos los pastores y especialmente por los prelados.

	Tractatus primus		Primer tratado
	Pars secunda est quoniam propter multiplicem finem adquiritur sapientia	Fol.	Parte segunda: la parte segunda es que la sabiduría se adquiere por un fin múltiple
1	De multiplici fine addiscentium in generali	29	El múltiple fin de los estudiantes en general
2	De fine volentium scire ut sciant multa	30	El fin de los que quieren saber para saber mucho
3	De fine volentium scire nimis subtilia	31	El fin de los que quieren saber cuestiones demasiado sutiles
4	Quod omnis scientia debet referri ad theologiam	32	Toda ciencia debe estar referida a la Teología
5	De fine volentium scire ut sciantur	32	El fin de los que quieren saber para ser conocidos
6	Invectio contra gloriantes se de scientia	33	Ataque contra los que se jactan de sus conocimientos
7	Quod non est iactandum de scientia cum modicum possit sciri	33	No se ha de alardear de conocimientos porque puede conocerse poco
8	Quod sine influxu lucis increatae non possit veritas intelligi	34	Sin la influencia de la luz increada no puede entenderse la verdad
9	Quod in patria erit perfecta scientia	35	En la patria el conocimiento será perfecto
10	De fine illorum qui volunt scire ut ditentur	37	El fin de aquellos que quieren saber para enriquecerse
11	De fine volentium scire ut aedificent	39	El fin de aquellos que quieren saber para dar buen ejemplo
12	Quod praelati maxime debent finem praedicationis et aedificatinis attendere	40	Los obispos sobre todo deben estar atentos a la finalidad de la predicación y del buen ejemplo
13	Quod quatuor modis enervatur finis aedificationis	41	La finalidad ejemplarizante se debilita de cuatro formas
14	De fine volentium scire ut aedificentur	44	El fin de los que quieren saber para que sean un ejemplo

Cierra el primer tratado una tercera parte sustanciada en cuatro capítulos que rezuman una gnoseología humanista de fuerte sabor agustiniano. En primer lugar, Tournai se recrea en mostrar cómo las criaturas, al ser imagen y semejanza de Dios, se convierten en portadoras de Dios mismo y, por ende, en objeto del conocimiento humano. En segundo lugar reafirma la apuesta del conocimiento como vía y cauce para conocer a Dios y la naturaleza. En tercer lugar analiza cómo pensamos a partir de la virtualidad de las *rationes seminales* que poseemos por voluntad divina pero no vemos. Por último, Tournai plantea cómo el conocimiento no es un fin, sino un medio que permite fundirse con la sabiduría divina por la fuerza de la caridad.

	Tractatus primus Capitula tertiae partis: Tertia pars continet quoniam in via per sapientiam invenitur Deus in creatura		Primer tratado Fol. Capítulos tercera parte: la tercera parte contiene que en el camino por medio de la sabiduría se encuentra a Dios en las criaturas
1	Quod finis cognitionis humanae est in creatura Deum invenire	46	El fin del conocimiento humano es encontrar a Dios en las criaturas
2	Quod in creatura Deus primo ab intellectu advertitur et sic in eo quodammodo cetera cognoscuntur	48	En las criaturas, Dios al principio es reconocido por el conocimiento y así en cierto modo con él se conoce lo demás
3	Declaratio quomodo lumen videtur quo videntur alia cum ipsa lux quae est medium videndi non videatur	49	Demostración de cómo se ve la luz con la que se ven otras cosas aunque la misma luz que es el medio de ver no se vea
4	Quod sapientiae finis ultimus est vita aeterna	50	El fin último de la sabiduría es la vida eterna

b) *Segundo tratado: la causa eficiente de la educación*

El segundo tratado es un análisis largo y denso sobre la causa eficiente de la educación. Está dividido en siete partes, que abarcan 180 folios, en los que analiza gradualmente los agentes de la sabiduría. En primer lugar está la figura omnipresente de Dios, considerado el educador por excelencia. Le siguen por participación los ángeles, Jesucristo, los hombres elegidos y en quienes Él ha delegado: los apóstoles, los sumos pontífices, los obispos y los predicadores. El resultado será un maestro clericalizado e identificado con la misión irreductible de conducir almas a Dios por la fuerza de la doctrina, la moral y la gracia.

La primera de sus siete partes resulta esencial para entender las bases del magisterio tournacense. Abarca cuatro capítulos, referidos al magisterio o doctrina divina. En ellos se abordan cuestiones muy candentes de la cultura bajomedieval: de qué modo Dios enseña a los ángeles, a los bienaventurados de la patria celestial, a los hombres en el camino de la vida, y las cuatro diferencias o tipos de iluminaciones terrenales. Una parte, profundamente agustiniana, donde se ve la impronta del *De sacramentis* de Hugo de San Víctor (h.1131)[59], del *Christus, unus omnium magister* de San Buenaventura (1259)[60] y la cuestión 11 del *De veritate* de santo Tomás (1256-1259)[61]. Referentes que, sin ser citados explícitamente, guiarán de una u otra manera el camino a Tournai para afirmar que Dios, y especialmente el Verbo encarnado, es la causa principal de toda forma de enseñanza y aprendizaje[62].

[59] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, libro I. p.X. c.4.

[60] *Sermones selecti de rebus theologicis.* Sermo IV: *Christus, unus omnium magister,* en *Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae opera omnia,* V (Quarachi 1891) 567-579. Buena parte de estas tesis las desarrolló también en otro sermón sustancialmente parecido: *De excellentia magisterii Christi.*

[61] *Quaestiones disputatae de veritate, Quaestio undecima: De magistro.* Santo Tomás volvió a retomar este tema en *Summa Theologiae* (I, q.111, a.1 y 3; q.117, a.1; y en II-II, q.181, a.3).

[62] Este tema puede verse en F. PÉREZ RUIZ, «Tres tratados "Sobre el maestro": Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino»: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información filosófica* 53/206 (1997) 191-214.

	Tractatus secundus		Segundo tratado
	Et prima est de doctrina Dei	Fol.	La primera trata de la doctrina de Dios
1	Quomodo Deus docet angelos	52	De qué modo Dios enseña a los ángeles
2	Quomodo Deus docet beatos in patria	53	De qué modo Dios enseña a los bienaventurados en la patria
3	Quomodo Deus docet homines in via	55	De qué modo Dios enseña a los hombres en el camino
4	De quatuor differentiis illuminationum animarum quae docentur in via	56	Las cuatro diferencias de las iluminaciones de las almas que se enseñan en el camino

La segunda parte abarca cuatro capítulos y está referida a la segunda escala en el magisterio divino: los ángeles docentes. En concreto trata sobre cómo se enseñan a sí mismos los ángeles buenos, cómo enseñan a los hombres, cómo se revelan y cómo el alma humana debe prepararse para esta revelación. Temas que, mediado el siglo XIII, constituían objeto de atención prioritaria por parte de varias publicaciones pedagógicas de santo Tomás y san Buenaventura, y a las que se sumó con gusto Gilbert de Tournai en un intento por seguir construyendo en común la pedagogía de su tiempo.

	Tractatus secundus		Segundo tratado
	Secunda pars secundi tractatus est de doctrina boni angeli	Fol.	La segunda parte del segundo tratado trata de la doctrina del ángel bueno
1	Qualiter bonus angelus docet alium angelum	57	De qué modo un ángel bueno enseña a otro ángel
2	Qualiter angelus docet hominem per revelationem	59	De qué modo el ángel enseña al hombre por medio de la revelación
3	De subiecto et modo revelationis angelicae	62	El sujeto y el modo de la revelación de los ángeles
4	Quomodo anima se debet ad hanc revelationem disponere	64	Cómo el alma debe prepararse para esta revelación

La tercera parte se centra en mostrar, a lo largo de seis capítulos, la enseñanza y cualidades de los ángeles malos. Conforma con la anterior uno de los análisis de angelología pedagógica más acabados de la Edad Media. Su primera preocupación fue explicar cómo los ángeles malos se enseñan a sí mismos, a continuación cómo enseñan a los hombres a través de la impiedad, la mentira y la falsedad del maestro, para concluir con numerosos casos prácticos que ejemplificaban esas enseñanzas.

	Tractatus secundus		Segundo tratado
	Tertia pars secundi tractatus est de doctrina angeli mali	Fol.	La tercera parte del tratado segundo trata acerca de la doctrina del ángel malo
1	Quomodo angelus malus docet angelum malum	66	De qué forma un ángel malo enseña a un ángel malo
2	Quomodo docet hominem: ubi agitur de doctoris impietate	68	De qué forma enseña al hombre: donde se trata de la impiedad del maestro
3	De doctrinae eiusdem vanitate	70	La mentira de la doctrina del mismo
4	De doctrinae eiusdem qualitate	70	La cualidad de la doctrina del mismo
5	De docendi falsitate	75	La falsedad de enseñar
6	De eiusdem falsitatis per exempla specificatione	77	La especificación de su misma falsedad por medio de ejemplos

La cuarta parte aborda en seis capítulos las virtualidades del magisterio humano. Con una dependencia clara del *Christus, unus omnium magister* de San Buenaventura y del *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais, Tournai analiza el perfecto magisterio de Cristo como camino, verdad y vida; a continuación plantea cómo el magisterio docente debe ir acompañado de vida intachable, conocimiento verdadero, elocuencia fácil y capacidad de enseñanza; cierra su análisis pequeñas reflexiones sobre la condición e importancia de los pastores de la Iglesia, para

terminar con las cualidades que deben adornar al sumo pontífice.

	Tractatus secundus		Segundo tratado
	Quarta pars secundi tractatus est de doctrina hominis pertinente ad lectores	Fol.	La cuarta parte del segundo tratado trata sobre la doctrina del hombre que corresponde a los lectores
1	Quod in Christo doctore fuerit perfecta doctrina	79	En Cristo maestro la enseñanza fue perfecta
2	Quod ad doctorem hominem pertinet bona vita	80	Al hombre que enseña corresponde una vida buena
3	Quod ad doctorem hominem pertinet certa scientia	81	Al hombre que enseña corresponde un conocimiento verdadero
4	Quod ad doctorem hominem pertinet prompta facundia	83	Al hombre que enseña corresponde una elocuencia fácil
5	Quod ad doctorem hominem (pertinet) de vita doctrina	85	Al hombre que enseña corresponde la enseñanza sobre la vida
6	De pastorum conditione. Et primo de Summis Pontificibus	86	La índole de los pastores. Y en primer lugar acerca de los Sumos Pontífices

La quinta parte del tratado segundo se centra en la sabiduría o formación que corresponde a los pastores clérigos. Término amplio que denota autoridad frente a la secularidad y que abarca desde los papas, prelados y presbíteros seculares hasta los pastores regulares, constituyendo todo un tratado sobre la imagen y función de la jerarquía eclesiástica en el siglo XIII. Ocupa 52 capítulos que se explayan aludiendo a la naturaleza, dignidad y exigencias formativas que conlleva la condición de pastores de la Iglesia para resaltar su funcionalidad y diversidad. Los papas, desde san Pedro hasta su contemporáneo Nicolás IV, ocupan un lugar preferencial, como lo ocupan también los capítulos sobre los prelados y las virtudes presbiterales: clemencia, justicia,

continencia, abstinencia, fidelidad y sabiduría. La última parte se cierra con alusiones a la vigilancia de las herejías, a los falsos cristianos y a la importancia de atender a las costumbres pedagógicas de la época.

	Tractatus secundus		Segundo tratado
	Quinta pars secundi tractatus est de doctrina hominis pertinente ad pastores	Fol.	La quinta parte del segundo tratado trata sobre la sabiduría que corresponde a los pastores
1	De pastorum institutione	87	La educación de los pastores
2	De pastorum successione et	87	La sucesión de los pastores
7	sapientia. De Summorum Pontificum dignitate	102	y sabiduría. La dignidad de los Sumos Pontífices
8	Catalogus Pontificum	105	Catálogo de Pontífices desde
15	a Petro usque ad Nicolaum IIII	123	Pedro hasta Nicolás IIII
16	Medicina praeservativa Regularium Pastorum	123	Medicina preventiva de los pastores sometidos a reglas
17	Medicina curativa eorundem	126	Medicina curativa de los mismos
18	De praelatus: abstinentia,	128	El obispo: abstinencia,
33	continentia, iustitia, clementia, sapientia	149	continencia, justicia, clemencia, sabiduría
34	Quomodo se habeat ad consiliarios et commensales	152	Cómo se comporte ante los consejeros e invitados
35	Quomodo se habe(a)t ad	154	Cómo se comporte ante los
43	ministros et officiales	170	ministros y oficiales
44	Contra confundendos	170	Contra los judíos que han
46	Iudaeos, falsos christianos	177	de ser confundidos los falsos cristianos
47	Quomodo Paulus maxime se exercuit in sermonis facundia	177	De qué modo Pablo se ejercitó sobre todo en la elocuencia del sermón
48	Quod si non fuerit in praelato doctrina multa patitur detrimenta	177	Si no existe en el obispo sabiduría sufre muchos inconvenientes
49	De diverso modo doctrinae pastorum per exempla in generali	178	Los distintos modos de enseñanza de los pastores por medio de ejemplos en general

50	De eadem varietate doctrinae in speciali	178	La misma variedad de enseñanza en particular
51	Qualiter praelatus [ad] se redeat considerans morbum	179	De qué modo el obispo se vuelva hacia sí mismo teniendo en cuenta una enfermedad
52	De praetacti morbi remedio	180	El remedio de una enfermedad declarada

En la sexta parte de este segundo tratado, Tournai dejó de lado la narración histórica para retomar la línea didáctica. El tema elegido fue la predicación. Una cuestión, muy propia de su vocación y experiencia, que desarrolló a lo largo de 32 capítulos y dividió en tres partes que conformaban todo un tratado sobre cómo enfocar la predicación en el siglo XIII [63]. En la primera, a lo largo de diez capítulos, abordó la naturaleza de la predicación. Actividad que, al tener a Dios por objeto, debía iluminar el intelecto, inflamar los afectos y mover a la caridad. La predicación debía ser como fuego que arde, como ave que vuela, como voz que a todo llega y todo lo penetra. En la segunda parte, también en diez capítulos, abordó las exigencias prácticas de una predicación óptima. Recordó la necesidad de madurez, de una edad adecuada, de la elección de los idóneos. Hizo especial hincapié en la importancia de los afectos y en estar abierto a nuevas exigencias. Tournai cerró la parte sexta con 12 capítulos en los que habló, *secundum documentum theoricae,* de las circunstancias, de las insi-

[63] El tema de la predicación no podía ser dejado de lado por un mendicante que había hecho de esta actividad su principal razón de ser. La historiografía sobre este tema es amplia y sugerente. Aquí brindamos algunos referentes que abordan el tema con especial interés: A. García de la Borbolla, «Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante»: *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1 (2011) 57-82; P. Michaud Quantin, «Les méthodes de la pastorale du XII-XVème siècles»: *Miscellanea Mediaevalia* 7 (1970) 76-91; L. J. Bataillon, «Les instruments de travail des prédicateurs au XIIIème siècle»: J. Longère - G. Hasenohr (eds.), *Culture, travail dans l'Occident Médiéval* (París 1981) 197-211; J. Berlioz, «La mémoire des prédicateurs. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires XIII- XVème siècles», en *Temps, mémoire, tradition au Moyen Âge* (Aix en Provence 1983); J. Longère, *La prédication médiévale* (París 1983).

nuaciones del intelecto, de tomar ejemplos de la naturaleza, de utilizar fábulas y de las advertencias que corresponden a los pecados, especialmente a los mortales. Finalmente habló del modo divisivo, resumido y explicativo de los discursos.

	Tractatus secundus Sexta pars (est) de doctrina praedicatoris	Fol.	Segundo tratado La sexta parte es sobre la doctrina de los predicadores
1	Quod per praedicationem honoratur Deus	182	Dios es honrado por medio de la predicación
2	Quod per eam illuminatur intellectus	184	Por medio de ésta se ilumina el entendimiento
3	Quod per illam inflammatur affectus	186	Por medio de ella se encienden los sentimientos
4	Quod per praedicationem et opera suscitatur affectus	188	Por medio de la predicación y las obras se despiertan los sentimientos
5	De praedicatoris caritate propter quam comparatur sagittae	192	El amor del predicador por medio del que se compara a una saeta
6	De eadem propter quam comparatur cani custodienti	193	El amor del predicador al que se compara a un perro guardián
7	De eadem propter quam comparatur avi volanti	194	El mismo amor del predicador al que se compara a un ave voladora
8	De eadem propter quam comparatur igni ardenti	195	El mismo amor del predicador por el que se compara con un fuego ardiente
9	Specificatio avium quibus comparatur	197	Especificación de las aves a las que se compara
10	De duplici igne increato scilicet et creato	199	El doble fuego, el increado a saber y el creado
11	De igne prout appropriatur VII donis Spiritus Sancti	203	El fuego en la medida que se adapta con los VII dones del Espíritu Santo
12	De maturitate annorum in praedicatione (praedicatore)	206	La madurez de los años en la predicación

13	De maturitate morum in eodem. Et primo de distinctione	207	La madurez de las costumbres en el mismo. Y en primer lugar sobre su prestancia
14	De maturitate locutionis	209	La madurez del discurso
15	De maturitate actionis	211	La madurez de la acción
16	De maturitate conversationis		La madurez de la conversación
17	De praedicatoris demptitate (idoneitate). Consistit in dicendi ratione. Et primo in generali: quod veritatem apud se habeat et habita pateat	213	La idoneidad del predicador. Consiste en el arte oratorio. En primer lugar en general: que posea la verdad en sí mismo y, una vez lograda, se manifieste
18	Quod in speciali praedicator veritatem apud se habe(a)t	214	En particular el predicador tenga la verdad en sí mismo
19	Quod habita pateat	216	Una vez lograda la verdad, que sea evidente
20	Quod patena placeat	217	Una vez que sea evidente, que sea agradable
21	Quod placens moneat. Et primo (per) sententias proverbiales	219	Al agradar, que instruya. Y en primer lugar por medio de sentencias proverbiales
22	Secundo per apologos artificiales	220	En segundo lugar por medio de fábulas ficticias
23	Tertio per informationes exemplares et naturales	223	En tercer lugar por medio de informaciones procedentes de ejemplos y de la naturaleza
24	De praedicatione modificanda secundum statum	226	La predicación se debe modificar según la situación
25	De ammonitionibus respicientibus eventum	227	Las advertencias que corresponden a los acontecimientos
26	De ammonitionibus respicientibus intellectum	228	Las advertencias que corresponden al entendimiento
27	De ammonitionibus respicientibus affectun secundum peccati progressum	229	Las advertencias que corresponden a los sentimientos conforme al avance del pecado

28	De ammonitionibus respicientibus affectum de differentiis mortalium peccatorum	231	Las advertencias que corresponden a los sentimientos según las diversidades de los pecados mortales
29	De dilatandae materiae facultate. Et primo de modo diffinitivo	234	La posibilidad de alargar el tema. Y en primer lugar de forma categórica
30	De modo divisivo	235	De forma fraccionada
31	De modo collectivo	236	De forma resumida
32	De modo expositivo	237	De forma explicativa

La séptima y última parte del segundo tratado versa sobre la práctica de los sermones. Se divide en dos partes. La primera es una recopilación de los sermones pedidos por el papa Alejandro IV a nuestro tournacense en 1255. Se centra en cuatro temas: los diversos estados y oficios, los preceptos divinos, los sacramentos y sus ministerios, y lo que Tournai llama alegrías del mundo. La segunda parte se denomina *Sermones ad varios status* (h.1264). En ocasiones se ha editado de forma independiente: Lovaina 1473, 1484 y París 1513. Sus temas son muy variados: clérigos, liturgia clerical, seglares, mujeres, viudas, doncellas, canónigos, monjes, frailes menores, peregrinos, etc. Constituyen todo un ejemplo para el estudio de las mentalidades y estamentos de la cultura escolástica[64].

c) *Tercer tratado: la causa formal de la educación*

El tercer tratado es el *De modo addiscendi*. Se refiere a la causa formal de la educación. En sus seis partes y 68 capítulos, que suponen alrededor de 69 folios, Tournai aborda la adquisición misma de la sabiduría en relación al maestro y al discípulo. De todas sus partes, la más importante y

[64] Cf. M. Burgiat, «Du sermon-modèle aux paroles d'un saint: le remploi du sermon *In synodis,* 3 de Guibert de Tournai»: *Medieval Sermon Studies* 56 (2012) 9-29.

novedosa es sin duda la cuarta, referida a las exigencias del aprendizaje. Un tema que supera la tradición brindando uno de los mejores estudios escolásticos sobre el uso de la memoria y sus posibilidades. Aquí sólo mostramos el esquema resumido de esta parte. Su contenido concreto y detallado se analizará al estudiar la estructura y contenido de la obra:

1.ª: Importancia del aprendizaje y del estudio, 8 capítulos.
2.ª: Sobre el papel del profesor, 13 capítulos.
3.ª: Sobre la instrucción del alumno, 10 capítulos.
4.ª: Cómo es la enseñanza, 27 capítulos.
5.ª: Progreso y perfeccionamiento en el estudio, 4 capítulos.
6.ª: Progreso de los perfectos, 6 capítulos.

d) *Cuarto tratado: la causa material de la educación*

Cierra el *Rudimentum doctrinae* un cuarto tratado dedicado a la causa material de la educación y más en concreto a las materias o ciencias que actualizan la sabiduría. Representa la visión que Tournai tiene del conocimiento y de sus partes. En primer lugar sitúa el *quadrivium* de la elocuencia, conformado por: gramática, poética, lógica y retórica; a continuación le sigue el *quadrivium* intelectivo, compuesto por: aritmética, música, geometría y astronomía; en tercer lugar aparece el *quadrivium* activo: física, ética, mágica y metafísica; y, por último, el *quadrivium* afectivo conformado por: hagiografía, profética, evangélica y apostólica. Desgraciadamente este cuarto tratado, que Tournai consideraba «el más difícil y sutil», está perdido y sólo se conserva de él un resumen en el llamado códice de Florencia.

Hasta aquí las partes de lo que puede considerarse una de las sistemáticas más importante de la estructura noética de la educación bajomedieval. Una apuesta que tiene su primer referente en el *Didascalicon de studio legendi* (h.1131) de Hugo de San Víctor, que copia muchas de las ideas del

Speculum doctrinale (1245-1255) y del *De eruditione filiorum nobilium* (1247) de Vicente de Beauvais, que conoce muy bien los escritos de Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnoregio sobre el maestro, pero que aporta una sistemática nueva y original, a la vez que típicamente franciscana, que exige un tratamiento más extenso y específico.

3. **Origen, estructura y contenido**

¿Cómo surge el *De modo addiscendi?* En concreto es una petición expresa de Michele de Lille, rector y antiguo compañero de Gilbert de Tournai en la Universidad de París[65], para orientar la educación de Juan de Dampierre [Dampetra], hijo del conde de Flandes y gobernador o preboste de san Donaciano de Brujas, de 18 años de edad (muerto en 1290)[66]. Solicitud que Tournai aceptó gustoso por el afecto que tenía a su amigo Miguel, por el conocimiento directo que tenía del preboste y por estar ya jubilado de compromisos académicos, que le impedían en extremo el gusto por la escritura. Aunque introdujo una apostilla importante, bastante común en aquella época: el trabajo trascendería los límites de la petición, sirviendo no sólo a la educación del gobernador de Brujas, sino a todas aquellas personas interesadas por el estudio y la educación[67]:

[65] *De modo addiscendi,* 1, 1: «Tú que estás dotado del conocimiento de las letras, que dirigiste la Universidad de París, ¿por qué entre las aguas muy caudalosas de los ríos, que te llegan en abundancia y te inundan, acudes y buscas sediento el agua despreciable de un hombre seco y menesteroso?».

[66] Juan Dampetra era hijo de Guillermo Dampetra, conde de Flandes, muerto en 1251, y Margarita II de Constantinopla, muerta en 1280. Con los condes de Flandes, los franciscanos tuvieron una cercanía especial. Gilberto escribió su *Tratado sobre la paz* para M.ª Dampetra, monja cisterciense e hija de los anteriores.

[67] Esta idea de aprovechar las peticiones de una obra para trascender los límites de la petición con reflexiones teórico-prácticas sobre la educación se ve también en la petición que hace la reina Margarita de Francia, esposa de Luis IX, a Vicente de Beauvais, para que escriba un tratado de educación para sus hijos. El *De eruditione filiorum nobilium* fue escrito en torno a 1246/47, para que los maestros e instructores de los infantes pudiesen «tomar [...] de

> Después que con la ayuda de la gracia divina en París dije adiós a la cátedra magistral y las lecciones de Teología y me consagré a la observancia del hombre interior, casi como un náufrago hacia puerto; después de dejar a un lado las bagatelas de los filósofos y los cantos de los poetas de los cuales hay que servirse principalmente en tales circunstancias. Con todo, vencido por vuestras excesivas súplicas y atado por el afecto de vuestro discípulo, un joven noble y de buen carácter, después de apartar la pérdida de mi reputación, con la que mis adversarios me censuran, y de esos que se ejercitan en el estudio, intentaré lo que me pedís, poniendo la confianza del logro en manos de Aquel ante el que nada permanece inacabado[68].

El resultado será uno de los intentos más acabados de la pedagogía escolástica franciscana por mostrar cómo el maestro y el discípulo debían alcanzar la sabiduría. Propósito para el que no se sentía muy capacitado, «porque desde hace casi treinta años no he sido capaz de someterme a tales menesteres»[69]. Él mismo dice que sus reflexiones serán sólo coloquíntidas[70] del campo frente a los grandes tesoros del Pseudo-Boecio, Cicerón, Quintiliano, Salisbury, Plutarco y Hugo de San Víctor:

> Os compondré algo para la formación de vuestro discípulo conforme a los rudimentos de mi ignorancia, y añadiré algunas hierbas en cierto modo silvestres a vuestros ricos manjares, pues tienes y podrás tener a mano a Boecio, *De la educación de los escolares;* a Quintiliano, *De la institución oratoria;* a Plutarco, *De la formación de Trajano;* a Cicerón, *Al hijo;* a Varrón, *Al oyente ateniense;* a Pedro, hijo de Alardo a quien llaman Abelardo, *Al hijo;* a Hugo, a Ricardo, el *Policrático* de Juan, y a muchos otros, cuyo suave atractivo podría apagar la sequedad de vuestra sed e instruir

los diversos capítulos lo que a su discreción les pareciere más oportuno». V. DE Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium* (UNED-BAC, Madrid 2010).

[68] *De modo addiscendi,* 1, 1, 61-62.

[69] Ibíd. 1, 1.

[70] Planta de la familia Cucurbitáceas (Citrullus colocynthis), de hojas ásperas, flores amarillas y fruto amargo.

> a vuestro discípulo con más elocuencia. Pero ya que entre las delicias de cada día los alimentos tienen sabores menos sabrosos de manera que, mientras se toma un alimento más espeso por una molestia, se vuelve a los manjares más exquisitos con más avidez, os envío unas coloquíntidas del campo que ojalá condimente la harina de Eliseo[71].

Con estos referentes, a los que habría que añadir tres nombres clave para la pedagogía escolástica: Vicente de Beauvais —de quien tomó sus ideas didácticas—, Agustín de Hipona —de quien tomó la idea de la pedagogía interior— y Buenaventura de Bagnoregio —de quien tomó sus ideas sobre el maestro—, Gilbert de Tournai aspiraba a escudriñar la causa formal de la educación. Un intento que, siguiendo la estructura del *Didascalicon de studio legendi* de Hugo de San Víctor, dividió en seis partes y 68 capítulos:

1.ª Importancia del aprendizaje y del estudio, 8 capítulos.
2.ª Sobre el papel del profesor, 13 capítulos.
3.ª Sobre la instrucción del alumno, 10 capítulos.
4.ª Cómo es la enseñanza, 27 capítulos.
5.ª Progreso y perfeccionamiento en el estudio, 4 capítulos.
6.ª Progreso de los perfectos, 6 capítulos.

Sexteto que podía dividirse en dos bloques temáticos complementarios y a la vez diferentes: un primero, que abarcaría las tres primeras partes, que podríamos catalogar de didáctico-pedagógicas; y un segundo, más propio de psicología cognitiva, que abarcaría las tres siguientes. Ambas partes proyectan estilos y situaciones diferentes. La primera es reiterativa con la tradición docente-discente, resultando casi una copia de lo dicho al respecto por el estoicismo romano, san Agustín, Hugo de San Víctor, Pseudo-Boecio y Vicente de Beauvais; la segunda es todo un tratado franciscano de psicología cognitiva en pro del hombre interior,

[71] *De modo addiscendi,* 1, 1.

tamizado por la impronta de Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, san Buenaventura, san Juan Casiano, Ricardo de San Víctor y las obras greco-árabes del nuevo Aristóteles. Dos partes complementarias, con autores diferentes, que cambian de temática e incluso de estilo: en la primera predomina la *lectio* y en la segunda la *quaestio artes*. Cambio que justificaría un parón o *impasse,* que el propio Tournai reconoció cuando al comenzar la cuarta parte de su obra, afirmó con contundencia:

> Cuando ya arrojado de la tierra por el esfuerzo de los remos era llevado más deprisa al soplar con más ventura vientos favorables, de repente se originó la tempestad después de la calma. No pude avanzar más allá ni hacer madurar el trabajo comenzado, sino que la muerte de amigos me empujó a la censura del silencio. Ocurrió lo que sospechaba, lo que sospechaba llegó. Me he quedado en silencio porque «se ha adueñado de mí la turbación» (Job 3,26)[72].

No sabemos cuánto duró esa turbación, pero sí sabemos que le afectó en extremo hasta el punto de dar un nuevo enfoque a su obra.

a) *Primera parte: Importancia del aprendizaje y del estudio*

La primera parte del *De modo addiscendi* está referida a la importancia del estudio como vía insoslayable de acceso a la felicidad. No estamos ante una apuesta mística o intelectualista de la cultura. El estudio o aprendizaje, que en este caso serían términos equivalentes, constituyen el medio más eficaz para fundirse con el conocimiento de la verdad suprema de Dios. Éste se ha dado a conocer en la multiplicidad formal de la creación, en las Sagradas Escrituras y en la encarnación de Jesucristo. Referentes que al

[72] Ibíd. 4, 0, 1.

mostrarse en su dimensión más radical y genuina: el amor divino, generan una especie de *metánoia* interior que transforma el conocimiento en afectividad «secuestrativa». Razón suficiente y definitiva para convertir el saber, la ciencia y la cultura en una vía o camino ascético y espiritual de acercamiento y fusión con la intimidad de Dios. Meta que la pedagogía franciscana plasmó con brillantez en tres obras clave de Buenaventura de Bagnoregio: *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, y *Christus, unus omnium magister,* de las que Gilbert de Tournai se sintió profundo deudor y sin embargo, por una especie de humildad y respeto, no quiso citar.

Con estas ideas, las gentes cultas del siglo XIII en cierto modo se hicieron mayores. Si algo querían los escolásticos era conocer la verdad y llegar a ella conforme a método. Los franciscanos se entregaron a este objetivo con verdadero ahínco y pasión, hasta el punto de convertir la pedagogía en un saber clave y reservado a los mejores o perfectos de la Orden. Atributo que correspondió a Gilbert de Tournai, quien cifró en el estudio o aprendizaje el camino o punto axial de la formación humana. Con el *Eclesiástico* dirá: «Hijo, continúa tu formación desde la juventud hasta la vejez y hallarás la sabiduría» (Eclo 6,18); con el libro de la *Sabiduría,* insistirá: «Amé y perseguí la sabiduría desde mi juventud y busqué tomarla como esposa para mí y me convertí en amante de su belleza» (Sab 8,2); y, con el libro de los *Proverbios,* concluirá: «Admite la formación, no el dinero; escoge el conocimiento más que los tesoros: pues es mejor la sabiduría que todas las riquezas más valiosas y todo lo deseable no puede comparársele» (Prov 8,10)[73]. Perícopas veterotestamentarias que llevarán a nuestro tournacense a considerar el conocimiento como el mayor tesoro del alma, superior al mayor bien de la tierra, por otorgar al hombre cuatro de sus principales recompensas: reconocimiento de la verdad, adquisición

[73] Ibíd. 1, 2, 2-5.

de la santidad, muestras de consideración y posesión de la felicidad[74].

¿A quién competen estas recompensas? A todo hombre —dirá Tournai—, pero especialmente a los nobles, a los que se considera una especie de cristos orantes en miniatura, de causa ejemplar pedagógica, que deben colaborar con la Iglesia en su dimensión corredentora y ser espejos de virtud para guiar a todos y a cada uno de los súbditos a la felicidad eterna. Esta pedagogía escatológica no es original de Tournai. Es muy común en la pedagogía medieval y está copiada del *Policraticus* de Salisbury (1159), que considera a la monarquía y a la nobleza el alma y la cabeza del orden social[75]. Con Vegecio Renato, en su libro de *Las cosas militares,* dirá: «a nadie conviene saber más y mejor que a un príncipe, cuyos conocimientos pueden ser útiles a todos sus súbditos»[76]. A la nobleza se demanda más que a otros

[74] Gilbert de Tournai retoma con esta tesis una idea clásica y recurrente de la pedagogía tradicional, que el *Didascalicon de studio legendi,* 2, 1, 4, y sobre todo el *De eruditione filiorum nobilium,* 12, 7, 0, asentaran para la cultura escolástica. Beauvais, en la obra citada, refiriéndose al conocimiento o sabiduría, dirá: El primer fruto de la ciencia o sabiduría es la extirpación o eliminación de los vicios carnales. El segundo es la serenidad y alegría del alma. El tercero es el consuelo en la tribulación o el descanso en el trabajo. El cuarto es la tranquilidad o quietud del ánimo [DFN, 12,7.0]. Esta misma idea aparece en *De modo addiscendi,* 1, 5, 4-7.

[75] Esta idea está perfectamente representada en *Eruditio regum et principum,* donde afirma: «Si la cabeza del Estado goza de buena salud, entonces podrá curar completamente o, en todo caso, controlar las alteraciones procedentes de los órganos inferiores; en cambio, si la cabeza se enfrenta a problemas de salud, no sólo no podrá combatir las enfermedades de otros miembros, sino que éstas afectarán al cuerpo entero» *[Ergo si caput rei publicae firmum et sanum fuerit, sicut decet, de inferioribus corporis partibus ascendentes humorum malitias uel curabit penitus uel compescet. Quod si caput inualidum fuerit et infirmum, aegritudines membrorum non solum repellere non poterit, sed se cum periculo subiciet corpus totum]* A. DE POORTER (ed. 1914). GUIBERT DE TOURNAI, OFM, *Le traité «Eruditio regum et principum». Étude et texte inédit* (Les philosophes belges. Textes et études 9; Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovaina) 45.

[76] *De modo addiscendi*, 1, 3, 1. Gilbert de Tournai copia esta idea del libro primero del *De eruditione filiorum nobilium,* donde se lee: «¿Tienes hijos? Fórmalos y doblégalos desde su niñez. ¿Tienes hijas? Custodia su cuerpo y no les muestres tu rostro demasiado complaciente». Así se lee en Eclo 7,25s.

ser modelo de ejemplaridad y santidad; modelo llamado a arrastrar, a buscar el bien común y la felicidad sobrenatural de los súbditos[77]. Exigencias que demandaban en el noble tres condiciones inexcusables. En primer lugar, ignorar la pasión de la cetrería, por ahuyentar como nadie el espíritu del alma, pues «no congenian bien ni conviven en un mismo sitio el halcón y los libros, el estudio de la verdad o el negocio de la vanidad»[78]. Un argumento que pone de manifiesto cómo para un hombre de iglesia como es Tournai el noble debe filosofar, no aseglararse, esto es contrario a la filosofía, y la cetrería es su ejemplo más acabado:

> Pues vemos que rechazan con tenacidad la ciencia los que están atrapados por los lazos de una pasión ilícita por el placer de la cetrería. Por eso, como la ciencia desea una mente tranquila, los que se dedican a las aves tienen la mente extraordinariamente absorbida[79].

En segundo lugar, el noble debe comenzar el cultivo de la inteligencia al final de la infancia, adecuando el estudio a las

«Esto se refiere a cualquier fiel, y sobre todo al Príncipe, cuyos hijos con tanta mayor diligencia deben ser formados desde la niñez, cuanta mayor es la cima de honor a la que deben ser elevados dentro del pueblo» 1.1.

[77] Con esta tesis, Gilbert de Tournai estaba suscribiendo la filosofía política agustiniana, filosofía que en la Baja Edad Media se redimensionó con la bula *Dictatus Papae* (1075) de Gregorio VII, que, bajo la inspiración moral y teológica de la Iglesia, consideraba al rey no sólo el responsable temporal de la vida y bienestar de su reino, sino un colaborador directo y fundamental en la corredención de todos y cada uno de sus súbditos. Su *Eruditio regum et principum* (1259) será la expresión más acabada de esta tesis.

[78] *De modo addiscendi,* 1, 4, 1-6. En *Eruditio regum et principum* dice: «Que los reyes y los príncipes se abstengan de la caza de animales; en todo caso, se podrán ejercitar en la caza de pájaros [...] Esta práctica, aunque no menos grave, implica, sin embargo, un grado menor de afición. [...] La cinegética es un arte infructuoso y laborioso; en fin, una carga que no ha de asumir con desenfreno ningún hijo de cristiano» *[Sed esto, supersedeantur a uenatica. Forte regibus et principibus hoc debetur ut in aucupio se exerceant [...]. Fateor hoc artificium esse insaniam mitiorem, sed non imparem leuitatem. [...] Artem infructuosam et laboriosam, onus cui non debet immoderatius uacare filius christiani]* GUIBERT DE TOURNAI, OFM, *Le traité «Eruditio regum...,* o.c., 11.

[79] *De modo addiscendi,* 1, 4, 6.

estaciones del año, y a ser posible en su propia casa. Sobre los dos primeros aspectos, dice, con la tradición grecorromana y la ayuda del Pseudo-Boecio: «la edad apropiada y adecuada está alrededor de los siete años para iniciar a los niños en las primeras letras, no sea que si se adelanta en exceso el tiempo produzca un resultado perjudicial de sus órganos y de enfermedades. Por esta causa se ha de escoger también el tiempo templado para que los niños se dediquen al estudio, ya que la crudeza del invierno o la pujanza del verano abrasador causan un aumento del peligro. Pues se hacen con frecuencia ictéricos que suelen contagiarse con el estudio en los días caniculares»[80]. Sobre estudiar en casa, no es muy rotundo, sabe que la escuela es un agente de socialización muy importante y deja que el lector resuelva esa tesitura con la ayuda de las *Instituciones Oratorias* de Quintiliano; aun así, aconseja la casa como el lugar más adecuado para los hijos de la alta nobleza: «Pues, aunque los hábitos se moldean por la convivencia, creo que puede ser suficiente si se educan en casa los hijos de algunos nobles, a los que, no obstante, debe proveerse de una buena compañía. Por tanto, tenga compañeros leales a él, útiles, afectuosos, de una misma edad en el desarrollo de los estudios»[81].

Tournai cierra sus reflexiones sobre el aprendizaje óptimo de los nobles apelando a la importancia de la sociabilidad. Un tema estrella de la historiografía medieval[82], que nuestro

[80] Ibíd. 1, 6, 5.

[81] Ibíd. 1, 7, 1.

[82] El tema de la sociabilidad ha sido abundantemente abordado por la historiografía medieval. Entre otros ejemplos, cabe destacar: P. LAÍN ENTRALGO, *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media.* Discurso leído por Pedro Laín Entralgo y contestación de Dámaso Alonso (Real Academia de la Historia, Madrid 1964); P. M. GASPAROTTO, *La amistad cristiana según Aelredo de Rievaulx (110-1167)* (Univ. Pontificia de México, México D.F. 1987); M. STONE, «El tema de la amistad en la Quarta Partida de Alfonso el Sabio», en *Actas de la Asociación Internacional de Hispanistas* (1989); T. VIÑAS ROMÁN, *La amistad en san Agustín* (Federación Agustiniana Española, Madrid 2003); KELLY, T. - ROSEMAN, P. (eds.), *Amor amicitiae: in the love that is friendship: essays in medieval thought and beyond* (Peeters, Lovaina 2004).

franciscano fundamentó en sentencias veterotestamentarias, estoicas, en el *Disciplina scholarium* del Pseudo-Boecio[83] y sobre todo en el *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais[84]. Para nuestro franciscano, el hombre no es un claustro de individualidad autárquico; necesita abrirse, mostrarse, compartir. Con *De amicitia* de Cicerón, dirá: la naturaleza humana no ama la soledad, no es cerrada; no habiendo nada que le apetezca más que participar, relacionarse y fundirse con aquello que le es propio y semejante, especialmente con el bien y la perfección de la que participan todos los seres humanos[85]. Un don práctico al que nadie debe renunciar: «Si uno cae, el otro le levanta», dice con Salomón (Ecl 4,10)[86]; y con *De los oficios* de Cicerón, concluirá: «De todas las alianzas, ninguna es más excelente y ninguna más duradera que cuando las gentes de bien, de hábitos semejantes, están unidas por el trato frecuente de la amistad»[87]. Una virtud nada fácil de conseguir que lleva a Tournai a formular una pregunta clave: ¿Cómo elegir los amigos? ¿Qué criterios deben seguirse al respecto? Y la respuesta fue con argumentos de Séneca: «Relaciónate con los que van a hacerte mejor y acepta a aquellos que tú puedes mejorar»[88]. Un intento ético que debía llevar a rechazar las malas compañías y las pasiones desordenadas de la amistad, las primeras desviaban de la ciencia, las segundas precipitaban a los vicios[89].

[83] La parte V del cap. IV del *Disciplina scholarium* del Psudo-Boecio está dedicada por completo a la utilidad de la amistad y se mueve en ejemplos y parámetros prácticos que Tournai tomará como referencia.

[84] Los caps. 32 y 33 del *De eruditione* y los caps. 82 a 89 del libro V del *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais están dedicados a la amistad. Todo lo que dice Tournai sobre la amistad y sociabilidad está sacado de aquí. No se molesta ni en subsanar los errores cometidos en las citaciones por Beauvais.

[85] Cf. M. Tulio Cicerón, *De amicitia,* 5, 18; 23, 88; 14, 50, *De modo addiscendi*, 1, 7, 2.

[86] *De modo addiscendi,* 1, 7, 3.

[87] M. Tulio Cicerón, *De officiis,* I, 17, 55-56. *De modo addiscendi*, 1, 7, 4.

[88] Séneca, *Epistolae,* 7, 8. *De modo addiscendi,* 1, 8, 2.

[89] *De modo addiscendi,* 1, 8, 4-7.

Estructura y referentes documentales:

A título de resumen puede decirse que esta primera parte se divide en ocho capítulos generalistas sobre las virtualidades del estudio:

1.º Motivos por los que escribe el tratado y estructura del mismo.
2.º Invitación al estudio.
3.º El estudio como actividad propia de nobles.
4.º Condena el arte de la cetrería por alejar la gravedad del estudio.
5.º Los frutos del estudio.
6.º Los tiempos del aprendizaje.
7.º Importancia de las buenas compañías.
8.º Rechazo de las malas compañías.

Estos capítulos se apoyan en 44 citas. Las *Epístolas a Lucilio* de Séneca, con 10 sentencias, vertebran el eje nuclear de las ideas antropológicas. Le siguen en importancia diversas *Epístolas* de san Jerónimo con 7 citas *[Ad Rusticum monachum, Ad Nepotianum* y *Ad Paulinum]*, 4 de san Agustín *[De opera monachorum* y *Confessiones]* y 4 de la *Disciplina escolar* del Pseudo-Boecio, todas ellas ahondando en virtualidad del estudio y sus ventajas. Cierran el tema pequeñas referencias retóricas y puramente complementarias de Salisbury *[Policraticus]*, Hugo de San Víctor *[Didascalicon]*, Catón *[Monosticha]*, Cicerón *[De amicitia,* y *De officiis]*, Gregorio Nacianceno *[De animae suae calamitatibus]*, Macrobio *[In somnium Scipionis]*, Horacio *[De arte poetica]*, Pomerio *[De vita contemplativa]* y Virgilio *[Aeneida]*.

b) *Segunda parte: Sobre el papel del profesor*

α. Naturaleza del magisterio

La segunda parte del *De modo addiscendi* se centró en el elemento estrella de la pedagogía escolástica: el maestro[90]. Una figura clave que tiene su punto de partida y fundamento en dos perícopas bíblicas de importancia extraordinaria: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida, nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14,6); «Vosotros no os hagáis llamar rabí, porque uno solo es vuestro Maestro, [...] ni os dejéis llamar guías, porque uno solo es vuestro guía: Cristo» (cf. Mt 23,8-10). Sentencias que dieron lugar a una fundamentación cristocéntrica del magisterio, posibilitando que el Verbo encarnado fuese la causa principal de toda forma de enseñanza y aprendizaje, hasta el punto que sólo a él podemos denominar con propiedad maestro. El maestro exterior existe, pero tiene una función instrumental, ejerce su tarea por encargo, de manera subsidiaria y no autónoma. Su responsabilidad esencial es llevar al discípulo de los principios a las conclusiones.

Estas ideas, que estaban ya en las primeras síntesis pedagógicas de la educación paleocristiana, especialmente en el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría (150-215) y en el *Elogio del maestro cristiano: discurso de agradecimiento a Orígenes,* de Gregorio Taumaturgo (213-270), fueron refrendadas por

[90] En el siglo XII y en el decurso del XIII la escuela era en cierto modo el maestro. Su fama mayor o menor hacía que el alumno, según sus posibilidades y circunstancias, se adscribiera a una u otra escuela. En esas centurias se daba más importancia al maestro que a la escuela donde se estudiaba, siendo relativamente normal denominar a los estudiantes por el maestro que les había formado: Porretanos en honor de Gilberto Porreta, Albericanos por Alberico de Reims, Meladinenses por Roberto Melun, etc. Todo esto empezó a cambiar cuando el elemento personal de la educación fue sustituido por el elemento estructural. La universidad es el ejemplo más acabado de esta idea, con ella emerge como elemento más genuino de la educación la institución. Cf. J. VERGARA CIORDIA, «Fuentes primarias para el estudio de la naturaleza, imagen y contrapuntos del maestro escolástico»: *Revista Española de Pedagogía* 252 (2012) 221-236.

Agustín de Hipona en el *Tratado sobre la Santísima Trinidad* y en *De magistro*[91]. Obras en las que se fundamentarán dos de las ideas básicas de la enseñanza medieval: primero, que el aprendizaje se realiza en el interior de quien aprende por esfuerzo, experiencia y buena voluntad; pero ese aprendizaje es un verse iluminado por la verdad interior que habita en nosotros y que nos hace ver la verdad de que se trata[92]; en segundo lugar, la luz que ilumina de esa forma es Dios, que es quien verdaderamente enseña: él es el único Maestro[93]. El maestro exterior es sólo un guía, un instrumento suscitador.

Estas ideas, aunque no fueron fáciles de asentar para Occidente[94], pasaron sin fisuras a la cultura escolástica, donde fueron reelaboradas y consolidadas por cuatro referentes que dejaron profunda huella en el magisterio escolástico:

[91] Uno de los textos más utilizados por la escolástica y la patrística para defender el magisterio único de Cristo fue: «Mas se engañan los hombres en el hecho de llamar maestros a los que no lo son, porque, la mayoría de las veces, no media ningún intervalo entre el tiempo de la locución y el tiempo del conocimiento; y porque, advertidos por la palabra del profesor, aprenden pronto interiormente, piensan haber sido instruidos por la palabra exterior del que enseña [...]. Mas nosotros comprendamos con cuánta verdad ha sido escrito por la autoridad divina que no llamemos de entre nosotros a nadie maestro en la tierra, y que el único maestro de todos está en los cielos». AUGUSTINUS, *De magistro,* XIV, 45-46. Cf. G. PICCOLO, *Dal maestro all'immagine: saggio di ermeneutica sui concetti di «dicere» e «discere» in Agostino d'Ippona* (Pont. Univ. Gregoriana, Fac. di Filosofia, Roma 2008).

[92] *De magistro,* XI, 38, 44-46. Véase una breve y atinada exposición de la teoría de san Agustín sobre la iluminación divina en el proceso del conocimiento humano por KURT R., «Agostino Aurelio, V. L'illuminazione», en la *Enciclopedia Cattolica,* I, 539ss. Son textos especialmente expresivos los de su *Tratado sobre la Santísima Trinidad,* XII, 2, 2; XIV, 15, 21, y de *El Maestro,* 11, 58.

[93] *De magistro,* XI, 38, 44-45.

[94] Este Cristo pedagogo, hombre y Dios a la vez, no ha resultado fácil de pulir y asentar en la cultura medieval. Tras duras batallas dialécticas, ha salido triunfante en las disputas teológicas entre Agustín de Hipona y las herejías pelagiana y arriana que reducían el magisterio y la persona de Cristo a un nivel subordinado e inferior a Dios. En ellas, Cristo quedaba reducido a un hijo adoptivo, a un maestro exterior, a una escuela teológica más, pero no podía considerarse fundamento y raíz de la vida cristiana. San Agustín aclaró esta confusión he hizo prevalecer para la historia de la Iglesia y de la educación la divinidad de Cristo en igualdad con el Padre y el Espíritu Santo. Idea que sancionó canónicamente el segundo sínodo de Orange, celebrado en el 529.

la cuestión 11 del *De veritate* y la cuestión 117 de la *Suma teológica,* publicadas por Tomás de Aquino entre 1256 y 1259; a estas obras deben añadirse los sermones *Christus, unus omnium magister*[95] y *De excellentia magisterii Christi*, publicados por Buenaventura de Bagnoregio, hacia 1257. En los cuatro trabajos, una doble cuestión afloró con fuerza: ¿a quién debemos llamar con propiedad maestro y quién puede realmente enseñar? Dejando al margen matices diferenciadores, lo cierto es que la respuesta de ambos autores fue clara y contundente: sólo en Dios se encuentra el fundamento radical y suficiente del aprender y sólo Dios puede ser llamado Maestro con toda perfección[96]. Aunque ahora se añadirán dos matices nuevos, fruto del conocimiento en los siglos XII y XIII del llamado «nuevo Aristóteles» y especialmente de su *Metafísica:* por un lado, se diseñará con mayor amplitud y precisión la naturaleza del maestro interior; por otro, se ahondará en el mayor protagonismo y sistematización del maestro exterior, que, lejos de ser un instrumento baladí, pasará a ser causa segunda de Dios en la tarea de actualizar la sabiduría del discípulo.

¿Cómo afrontó Gilbert de Tournai estas ideas? Reproduciendo lo que habían dicho dominicos y franciscanos al respecto. La naturaleza del magisterio la abordó en la primera parte del tratado segundo del *Rudimentum doctrinae,* dedicado a cómo enseña Dios. Sin fisura alguna, seguirá la línea marcada por Buenaventura de Bagnoregio en *Christus, unus omnium magister.* Al igual que él, considerará a

[95] En los últimos años esta obra ha sido comentada, traducida y estudiada por buena parte de la historiografía pedagógica europea. Especialmente relevantes son al respecto los siguientes estudios: J. JOLIVET, «Bonaventura, "Christ maitre", edition, translation and commentary on the university sermon "unus est magister noster Christus"»: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* (abr.-jun. 1994) 119; 2; R. RUSSO, *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura «Unus est magister vester Christus»*, con nuova edizione critica e traduzione italiana (Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1982).

[96] F. PÉREZ RUIZ, «Tres tratados "Sobre el maestro": Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino»: *Pensamiento* 53/206 (1997) 191-214.

Dios como la Verdad absoluta e inmutable, principio y fin del hombre[97]. Una verdad a la que se llega por el triple magisterio de Cristo como camino o maestro de fe, como verdad o maestro de razón y como vida o maestro de contemplación[98]. Cristo es el auténtico maestro y sólo bajo la luz del Maestro supremo es posible ejercer con dignidad plena el oficio magisterial[99]. Conclusión que posibilitó una pedagogía cristocéntrica que cifró como fin la edificación de Cristo en el discípulo. Matiz, típicamente franciscano, que marcó buena parte del devenir de la pedagogía escolástica y moderna[100].

β. La praxis magisterial

El segundo de los matices se refiere a la dimensión técnica: cómo debe enseñar el maestro exterior. Cuestión que Tournai desarrolló en la segunda parte del *De modo addis-*

[97] GILBERT DE TOURNAI, *Rudimentum doctrinae*, Pars II. *Doctrina Dei*, f.51. Edit. florentina.

[98] Ibíd. f.55. «Quomodo Deus docet homines in via». En la cuarta parte del tratado 2.º, f.79 se plantea: «Quod in Christo doctore fuerit perfecta doctrina». Estas ideas no son originales ni de san Buenaventura ni de Tournai, ambos las copian del *De sacramentis*, libro I. p.X. c.4., de Hugo de San Víctor.

[99] GILBERT DE TOURNAI, ibíd., f.56.«De quatuor differentiis illuminationum animarum quae docentur in via».

[100] Las tesis del cristocentrismo magisterial llegaron a la Baja Edad Media por dos vías: la agustiniana y la oriental. Esta última se denominó tradición hesicasta, y fue inaugurada en el siglo VI por Juan Escolástico, llamado también Clímaco (579-649), manteniéndose inalterable hasta el siglo XI. Época en la que destaca la figura intelectual de Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), quien reprodujo sin fisuras la tradición cristocéntrica de siglos anteriores, insistiendo en una unión casi mística entre el maestro interior y el maestro exterior. Unión que hará especialmente patente, en el siglo XIV, Gregorio Palamas (1296-1359), consiguiendo hacer valer el punto de vista según el cual la divinización del hombre por obra de la gracia o, como él prefería decir, «por energía divina», es cualitativamente la misma que se realizó en la humanidad de Cristo. Lo que posibilitaba, en esencia, que todos los hombres pudieran imitar al hombre-Cristo divinizado. Véase sobre este tema: M. PAPAROZZI, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. L'esicasmo*, *Studium* (Roma 1981); MEYENDORFF, J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali* (Marietti, Casale M. 1984) 91-97.

cendi. Pero aquí no va a seguir a su maestro san Buenaventura —que apenas abordó este tema— ni a ningún otro franciscano, sino a tres maestros que dejaron su huella y su impronta técnica en la imagen del maestro exterior escolástico: Hugo de San Víctor, el Pseudo-Boecio y sobre todo Vicente de Beauvais —a quien esconde y no cita— hasta el punto de que nuestro franciscano es una réplica del dominico, de quien copiará los mismos ejemplos y sentencias expuestos en los capítulos I a III y XXIII a XXVII de su *De eruditione filiorum nobilium.* Esta dependencia no significa que Tournai se haga dominico. Ni mucho menos. Beauvais entendía la educación como una acción del maestro orientada a restaurar la imagen divina en el hombre por la fuerza sapiencial. Tournai no reniega de ello, pero su maestro no busca tanto restaurar sapiencialmente a Dios como cultivar al hombre interior por la afectividad del amor divino. Proceso que va a exigir una importante dosis de técnica pedagógica que cifró en la virtualidad de tres exigencias: tener capacidad profesional, ser capaz de personalizar la educación y corregir con eficacia.

— Cualidades profesionales

Por capacidad profesional, Tournai entendió tener autoridad docente. Una cualidad que apoyó en cuatro pilares: vida intachable, ciencia sólida, facilidad de palabra y habilidad pedagógica. La vida intachable se presentaba como la primera de las cualidades del maestro ideal. Una exigencia insoslayable encaminada a hacer del comportamiento un reflejo del espíritu para que no ocurriese lo dicho por san Ambrosio: «las hojas sin fruto me resultan sospechosas, pues tal vestido lo llevan los desterrados del paraíso»[101]; y con el Pseudo-Boecio, concluirá: «Quien desee cumplir el oficio de maestro es preciso que goce de total honestidad

[101] Ambrosio, *Expositio in Lucam,* X, 45 (PL 15,1814D). *De modo addiscendi,* 2, 1, 7.

de costumbres. Esté siempre de buen talante, sea piadoso en sus sentimientos, insigne por sus virtudes y loable por su bondad»[102].

El segundo requisito consistía en tener ciencia sólida. Esto es capacidad innovadora y creativa. Cualidades que pasado el ecuador del siglo XIII cobraban especial relevancia al superar la praxis de la *lectio* para entrar en la novedad de la *quaestio*. Un salto didáctico de calado que primaba el ingenio novedoso frente a la tradicional autoridad del texto histórico. Por eso, con las *Sententiae* del Pseudo-Varrón, aconsejará: «Elige como formador a aquel a quien admires más por sus propias ideas que por las ajenas. Nada importante enseñará quien nada ha aprendido por su cuenta. Y sin razón se llama maestros a los repetidores de lo que han oído; y deben ser oídos como el que propaga rumores»[103]. Una cualidad que debía acompañarse del saber humilde y no arrogante, de la claridad expositiva y del discernimiento para evitar conjeturas, rebatir errores y afirmar la verdad. Pues como decía Lactancio: «Allí donde falta el conocimiento, lo domina por entero la conjetura»[104].

El tercer requisito, siguiendo a Beauvais, lo resumió en la elocuencia de palabra, pues, como decía Cicerón, «poco aprovecha la ciencia sin elocuencia»[105]. Sentencia que en lenguaje tournacense no significaba artificiosidad, sino apostar por la gramática en detrimento de la retórica. Postura muy sentida por nuestro franciscano, al que los excesos dialécticos y retóricos de la universidad parisina, donde fue estudiante y maestro, le dolían en extremo[106]. Lo que le llevó

[102] PSEUDO-BOECIO, *De disciplina scholarium*, VI (PL 64,1235B). *De modo addiscendi*, 2, 1, 7.

[103] PSEUDO-VARRÓN, *Sententiae*, 53, 67, 68. *De modo addiscendi*, 2, 2, 1.

[104] LACTANCIO, *Divinae institutiones*, III, *De la falsa sabiduría de los filósofos*: PL 6. *De modo addiscendi*, 2, 2, 4.

[105] M. TULIO CICERÓN, *De inventione*, I, *De modo addiscendi*, 2, 3, 1.

[106] Famoso fue el poema de Enrique de Andelys, *La bataille des Sept Arts*, escrito alrededor del segundo cuarto del siglo XIII, donde la gramática quedaba humillada por las exageraciones de la dialéctica, quedando relegada a una función menor en el marco de las Artes Liberales.

a defender la palabra sencilla, sin exageraciones dialécticas, aquella que busca la afirmación de la verdad, que proclama la esperanza y la alegría de espíritu con sencillez y sin las «bagatelas de los filósofos y los cantos de los poetas»[107]. De igual modo, propuso que el maestro practicara un lenguaje atractivo, no repulsivo, que fuese más bien lacónico y sin apenas poesía, aunque era consciente de que «un cierto deleite cautiva a los oyentes y los vuelve más atentos». Por eso concluye con el *Eclesiástico:* «las flautas y el arpa hacen el canto agradable» (Eclo 40,21)[108].

El último requisito lo cifró Tournai en la pericia pedagógica. Cualidad difícil de sintetizar sustanciándola en cuatro variables que copió de Hugo de San Víctor y sobre todo de Vicente de Beauvais. En primer lugar, el maestro debía tener claridad de lenguaje, es decir: «debe ser tan claro el lenguaje del que enseña que no excluya a nadie, por simple que sea, [...] sino que llegue con agrado al corazón de todos los oyentes»[109]. En segundo lugar, apostó por enseñar lo indispensable, para que de forma concisa y resumida el contenido pudiera grabarse en la memoria. Lo que demandaba sólida preparación y un método claro[110]. Con san Jerónimo, dirá: «La excesiva extensión fatiga los sentidos del lector y la concisión excesiva corta el deseo de los estudiantes»[111]. Con Cicerón, apostillará: «Existe concisión cuando se expone una idea con las palabras estrictamente indispensables»[112]. Y con el Pseudo-Varrón, concluirá: «dificulta mucho esta concisión cuando un hombre no piensa

[107] *De modo addiscendi,* 2, 1, 6.

[108] Ibíd. 2, 3, 5.

[109] JULIÁN POMERIO, *De vita contemplativa,* I, 23 (PL 59,439A). Esta obra aparece atribuida por Tournai a Próspero de Aquitania, pero es de J. Pomerio. *De modo addiscendi,* 2, 4, 2.

[110] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon,* III, 6 (PL 176,770AB). *De modo addiscendi,* 2, 4, 5.

[111] HIERONYMUS, *Comm. in Ier.,* II, init. (PL 24,745 B). *De modo addiscendi,* 2, 4, 3.

[112] M. TULIO CICERÓN, *Ad Herennium,* IV, 54. *De modo addiscendi,* 2, 4, 3. Esta cita no es ciceroniana. *Ad Herennium* es una obra anónima, pero Tournai y buena parte de la tradición se la han atribuido a Cicerón.

de antemano ni adopta un método seguro de expresarse. Así, no llega a ninguna parte quien sigue cuantos senderos ve»[113]. El tercer requisito de la pericia lo cifró Tournai en enseñar ideas beneficiosas y útiles, pues como decía Séneca: «no hay necesidad de enseñar muchas cosas, sino las eficaces»[114]. Finalmente, concluyó que el buen maestro es aquel que se hace querer y respetar por sus conocimientos y buen comportamiento[115]. Una máxima que el Pseudo-Boecio reflejó en un texto emblemático de la enseñanza medieval:

> Es necesario que sea erudito, apacible y firme; ni perezoso ni arrogante. Erudito, digo, pues es preciso antes aprender que enseñar. Apacible, para que sepa aguantar, cuando sea necesario, los plantes de los alumnos. Firme, para que imponga el castigo a los que yerran, se enfrente a los protestones, desbarate a los intrigantes y reprenda a los insolentes. No sea negligente, sino celoso y diligente en el oficio de su magisterio, porque así como la constancia es la madre del éxito en cualquier obra, así también la negligencia es la madrastra de toda doctrina y disciplina. Tampoco sea arrogante, pues los arrogantes nunca enseñan con equidad, sino que desde su fastidio desprecian a los sencillos, y tienen a menos enseñar humildemente lo que saben, y no atribuyen sus conocimientos al dador de la

[113] PSEUDO VARRÓN, *Sententiae,* XXXII, 92. *De modo addiscendi,* 2, 4, 3,
[114] SÉNECA, *Epistolae,* 38, 1.
[115] La historia real del magisterio medieval está falta de historias de vida. Las pocas que tenemos hablan de situaciones poco edificantes sobre la confianza en la autoridad del maestro. La *Historia calamitatum* de Pedro Abelardo (h.1132) [PL 178,113-182] es quizá uno de los ejemplos más representativos. Llamativas resultan al respecto las críticas aceradas y los celos de Guillermo de Champeaux contra su discípulo Abelardo al verse académicamente superado por éste. No menos llamativas son las acusaciones abelardianas contra su maestro Anselmo de Laón, al que considera un insulto para la ciencia por su nulidad dialéctica. De igual modo, llama la atención el peligro de lapidación que sufrió el propio Abelardo y la quema de alguno de sus libros por considerarse heréticos y desviados de la verdad cristiana. Hechos que le granjearon apoyo y aplauso de muchos discípulos a la vez que rencillas manifiestas que ponen al descubierto muchas de las tensiones y rivalidades que conformaron el magisterio medieval.

ciencia, sino que contemplan en sí mismos [la razón de] su propia excelencia[116].

— Personalizar la educación

La segunda de las exigencias que debía adornar al buen maestro era personalizar la educación. Una demanda recurrente e importante en la sensibilidad pedagógica del siglo XIII, pues el acto de aprender dependía sobremanera de la respuesta personal e individual al descubrimiento de la verdad. Por eso la persona, su circunstancia, y especialmente su individualidad, debían convertirse en el punto de partida de todo proceso docente. Los escolásticos, conscientes de su importancia, no dudaron en repetir máximas antiguas que sancionaban esa idea. Habitual fue citar el *De agricultura* de Paladio (siglo IV), donde se afirmaba: «La primera parte de la prudencia pedagógica consiste en conocer a la persona que vas a enseñar»[117], o a Cicerón: «Importa mucho la calidad del cuerpo en que han sido alojadas las almas, pues del cuerpo y de sus circunstancias proceden muchas cosas que agudizan la mente y muchas otras que la entorpecen»[118]. Tournai abordó la cuestión como una norma de obligado cumplimiento y la planteó desde un doble enfoque: por un lado, desde una perspectiva individual, en la que se trataba de atemperar la educación a las posibilidades concretas y singulares de cada discípulo; por otro, desde el respeto a la clasificación y orden lógico de los saberes. La consecuencia fue resumir en cuatro requisitos la personalización de la educación:

[116] PSEUDO-BOECIO, *De disciplina scholarium,* VI (PL 64,1235BCD). Esta cita no está reproducida literalmente por Tournai, pero la conocía perfectamente y constantemente alude a ella.

[117] PALADIO, *De agricultura*, I, I.

[118] Especialmente significativo es el cap. I de la *Disciplina escolar,* I, a. del Pseudo-Boecio. En él advierte al profesor que antes de comenzar su obra reconozca físicamente al discípulo y las condiciones atmosféricas del entorno, pues éstas pueden favorecer o distorsionar su proceso de enseñanza.

contemplar la edad del discípulo, tener muy presentes sus capacidades, considerar el orden lógico de los saberes y discernir la pertinencia de los contenidos[119].

Contemplar la edad del discípulo no era otra cosa que afirmar la infancia y adolescencia como las etapas óptimas de la vida para sembrar y fortalecer los principios de la enseñanza. Su pertinencia estaba clara. Son los momentos dúctiles y maleables de la existencia; el momento en el que las potencialidades innatas del hombre, al ejercitarse o desplegarse por primera vez, graban y conforman conceptos, actitudes y valores que marcarán referentes para el resto de la existencia. Ningún escolástico dudó de ello y Tournai, que conocía muy bien la psicología tradicional, mucho menos. Por eso afirmó con contundencia: «porque en la edad joven los animales se doman con más facilidad, las aves se domestican, la cera blanda recibe con más facilidad las impresiones»[120]. Una idea irrenunciable que reforzó con Pseudo-Varrón, afirmando: «Los vasos de arcilla saben a lo que vertieron en ellos la primera vez; y lo mismo pasa con los niños»[121]. Para concluir con Horacio: «la vasija de arcilla guardará largo tiempo el olor con el que, de recién hecha, por primera vez fue impregnada»[122].

La segunda exigencia pasaba por atemperar la enseñanza a las capacidades del discípulo. Tournai apenas aportó al respecto ideas personales. Copió literalmente la clasificación de las inteligencias que al respecto habían brindado Pseudo-Boecio y Beauvais y las reprodujo literalmente. Un respeto que significaba sobre todo un guiño a los temperamentos psicobiológicos de la época[123]:

[119] *De modo addiscendi,* 2, 5, 1.
[120] Ibíd. 2, 5, 3.
[121] Pseudo-Varrón, *Sententiae*, 58. *De modo addiscendi,* 2, 5, 4.
[122] Horacio, *Epistolae*, I, 2, 69-70. *De modo addiscendi,* 2, 5, 4.
[123] J. Vergara Ciordia, «Las complexiones, los humores y los temperamentos en la Baja Edad Media a través de la obra de Vicente de Beauvais», en Íd. (coord), *Ideales de formación en la Historia de la Educación* (Dykinson, Madrid 2011) 71-87.

> Hay algunos obtusos, otros medianos, otros agudos, otros muy agudos. Los vehementemente obtusos son más apropiados para los trabajos mecánicos que para los estudios filosóficos; en cambio, los medianos para las cosas de gobierno o asuntos públicos, pero los agudos para los asuntos propios de la naturaleza y de la medicina, y a su vez los muy sutiles para los asuntos metafísicos y universales. Así, lo que para uno es excesivo, para otro es poco; lo que para uno es sutil, para otro es espeso; el profesor cuidadoso distribuye las lecciones de acuerdo con el talento de ellos. Pues entonces aprovechan sin dificultad y muy oportunamente, ya que la teoría y la naturaleza confluyen en torno a lo mismo. Así pues, a cada uno se le ha de ofrecer según su propia naturaleza[124].

El tercer requisito de la personalización educativa es lo que Tournai llamó orden múltiple de la enseñanza. Un capítulo denso y descriptivo en el que se metió de lleno en el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor para sostener que la atemperación docente-discente, por muy necesaria que sea, no puede ignorar ni forzar el orden lógico del saber. Una afirmación rotunda que ejemplificó con las artes sermonicales. «El comienzo de todas las ciencias —dice con Alfarabi— es el conocimiento de la lengua, esto es, poner nombres a las cosas, es decir, la esencia y el accidente; la segunda es la gramática, que es la ciencia de ordenar los mismos nombres impuestos a las cosas y de formar oraciones; la tercera, la lógica, que es la ciencia de ordenar las proposiciones para sacar unas conclusiones con las que se llega al conocimiento de lo que se ha dicho y para juzgar sobre ello si es verdadero o falso; la cuarta, sin duda la poética, que es la ciencia de ordenar los metros según la proporción de las palabras y tiempos de los pies y su número»[125]. Un orden lógico que hay que respetar, de igual modo que

[124] Pseudo-Boecio, *De disciplina scholarium*, VI (PL 64). *De modo addiscendi*, 2, 6, 1.

[125] Alfarabi, *De ortu scientiarum*, II, 11. *De modo addiscendi*, 2, 7, 2. Esta cita es reproducida literalmente por Beauvais en *De eruditione...*, 11, 2, 5.

«Donato debe leerse antes que Prisciano —pues es la base de la morfología— y las *Catilinarias* antes que la *Guerra de Yugurta*», pues la sintaxis precede a la composición [126].

Tournai cierra la personalización educativa apelando a la necesidad de discernir la pertinencia de los contenidos. Una sentencia que resumió afirmando que existían conocimientos esenciales y complementarios. Los primeros «son aquellas materias necesarias sin las cuales no se tiene ciencia»; los segundos son conocimientos de los que se puede prescindir sin que por ello «el hombre docto pierda la sabiduría» [127]. ¿Qué conocimientos entrarían en el primero de los casos? Aquellos que la cultura considera de todo punto necesarios para entender el sentido de la historia y de una época. En el siglo XIII formaban parte de ese sentir, amén de las ciencias sermonicales, los saberes prácticos o morales, que tenían por misión estudiar y normalizar los actos del hombre en relación con su fin último y se dividían en: ética privada o *monástica*, concebida para enseñar al hombre a dominarse a sí mismo y a orientar su voluntad a la realización del bien personal y social; ética familiar o *económica,* concebida para enseñar el comportamiento moral en la vida familiar y social; finalmente estaba la ética social o *política,* concebida para enseñar al hombre a comportarse como miembro activo de una sociedad jurídicamente reglada. A todo ello seguía el dominio de las ciencias teóricas: matemáticas y música; finalmente, el dominio de las disciplinas científicas: filosofía y teología. Ciencia última a la que debían remitirse todos los saberes. ¿Habría que enseñar todos estos saberes? La respuesta es sí, pero no en la misma proporción, dependería de las circunstancias y de los sujetos. En cualquier caso, sería el profesor el que discerniría qué es lo accidental y necesario procurando una formación lo más completa posible y según las circunstancias de cada uno.

[126] *De modo addiscendi,* 2, 7, 3.
[127] Ibíd. 2, 8, 2.

— Corregir con eficacia

El tercer y último requisito al que alude Tournai para desgranar la teoría de la praxis docente es uno de los temas estrella de la pedagogía escolástica: corregir con eficacia. Tema recurrente que Tournai, volviendo a la huella de Vicente de Beauvais[128], resumió en tres planos: necesidad de corrección, distintos tipos de faltas y diversas formas de castigo. Como buen escolástico, empapado de influencia veterotestamentaria, estoica y patrística, creyó firmemente en la necesidad de la disciplina como única solución posible para dominar el natural indómito del alma y conducirlo al bien[129]. Una facultad que había que ejercer especialmente en la infancia y adolescencia, cuando el alma, dominada por las pasiones sensibles, no reflexiona sobre su propia intimidad, ni se le puede amonestar a que lo haga, pues, como decía san Agustín, «no reconoce aún los signos expresivos del que le amonesta»[130]. Es entonces cuando surge el valor de la disciplina, cuando el discípulo debe sujetarse especialmente a norma, pues si así no se hiciera, la fuerza del alma se desvirtuaría y desvanecería. Por eso, dice el Eclesiástico: tienes hijos, «doblega su cerviz en la mocedad y tunde sus lomos mientras es niño, no se endurezca y no te obedezca» (Eclo 30,12). Y en Proverbios se lee: «La necedad se concentra en el corazón del niño, la vara de la corrección le hace salir de él» (22,15). En efecto, como «el caballo sin domar se hace indócil, así el hijo abandonado a sí mismo, testarudo» (Eclo 30,8)[131].

[128] Tournai vuelve a ser fiel seguidor de Vicente de Beauvais en el tema disciplinar. Todas sus teorías sobre la corrección están copiadas de ejemplos extraídos de los caps. XXIII a XXVII del *De eruditione filiorum nobilium*.

[129] Estamos ante un tema manido y reiterativo de la escolástica. Podría decirse que formaba parte de la identidad pedagógica de la Edad Media hasta el punto que existían verdaderos florilegios sobre la pertinencia del castigo, sus formas y justificación. Véase al respecto: M. Haro Cortés, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias* (Laberinto, Madrid 2003).

[130] Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 5, 7.

[131] *De modo addiscendi*, 2, 9, 1.

A continuación, Tournai, con una visión bastante negativa de la infancia y adolescencia de su tiempo, se recreó en las faltas de los alumnos contra padres y maestros. Incluso, con un cierto prejuicio, adelanta que «no hay sobre la tierra un niño de un solo día que sea inocente»[132]. Sucintamente nos dice que los alumnos de su época «corren hacia los juegos, a espectáculos variados, recrean la vista en cosas prohibidas; escuchan fábulas con más gusto que aprenden reglas o escriben»[133]. A ello añade la envidia, la adulación, los embustes, la jactancia de la infracción. Y concluye con un lamento pesimista: «Los vicios de las pasiones crecen más de lo regular y no se encuentra ninguna mano tanto de padres como de maestros que los desarraigue». Sólo la disciplina rigurosa puede paliar la gravedad del problema[134].

Tournai deja para el final distintas reflexiones sobre cómo aplicar la disciplina. Como premisa previa, advierte: «la corrección de palabra y la amenaza debe preceder siempre a la educación de la vara», especialmente «en los niños de buena familia y de costumbres nobles», pues, como señala Séneca, «es más fácil guiar que arrastrar con castigo a un espíritu noble»[135]. A continuación señala cuatro tipos de corrección: exhortatoria, conminatoria, reprochadora y frecuente[136]. La exhortatoria es propia de niños a los que no hay que aplicar la severidad, pues una sola advertencia basta para guiarles a buen fin. La conminatoria es aplicable a los que, «bien por una alteración de la naturaleza o bien por una mala educación, se encuentran díscolos y es necesario reprimirlos como a criaturas indómitas». La reprochadora hay que aplicarla siempre que las faltas desvíen de la norma, tiene menor severidad y exige prudencia y caridad, según el dicho de san Agustín: «Porque es pecador, corrígele; porque es hombre,

[132] Ibíd. 2, 10, 1.
[133] Ibíd. 2, 10, 2.
[134] Ibíd. 2, 10, 7.
[135] SÉNECA, *De clementia*, 1, 24, 2. *De modo addiscendi*, 2, 11, 1.
[136] *De modo addiscendi*, 2, 11, 1.

compadécele»[137]. Señala finalmente que la corrección debe ser frecuente y esperanzada, pues aunque al principio no le parezca al maestro que el alumno aprovecha, no debe renunciar a la advertencia. Ésta debe ser constante; al final, la costumbre siempre vence, según el dicho de Ovidio: «Nada hay más poderoso que la costumbre»[138].

Una apostilla delicada dejó Tournai para el final: el uso de varas, palmetas, azotes y látigos. Práctica que aconsejó practicar con asiduidad y sin dilaciones. Y que justificó sobremanera con el apoyo de sentencias bíblicas: «No rehúses la corrección de Dios cuando te corrija, pues a quien el Señor ama, le corrige, como un padre se complace en el hijo» (Prov 3,11); con el salmista, insiste: «Si sus hijos abandonaran mi ley [...] afligiré con una vara sus excesos y con azotes sus pecados» (Sal 89[88],31.33); y con Isaías, concluye: «porque a partir del fuego del amor se produce el golpe de la vara»[139]. Medidas severas que nuestro franciscano aconsejó practicar con prudencia, para que el alumno admitiese el castigo físico «sin réplicas de palabra, y con agradecimiento»[140]. Tarea, difícil en extremo, que Tournai veía posible siempre que se practicase con afecto, justa medida y sin cólera; en tiempo adecuado, con flexibilidad[141]

[137] AUGUSTINUS, *Sermo* 164A. Citado por el *Decreto de Graciano:* II, c. XXIII, q. IV, cn. 35: *Duo ista. De modo addiscendi,* 2, 11, 4.

[138] OVIDIO, *Ars amatoria.* II, 345, 647. *De modo addiscendi,* 2, 11, 5.

[139] *De modo addiscendi,* 2, 12, 2.

[140] Tournai no copió la praxis de la corrección del *De eruditione filiorum nobilium,* sino del *Speculum doctrinale,* de Vicente de Beauvais. Véase: V, 2: *De clementia principum*, col. 404s; 3: *De moderamine et patientia eorum,* col. 405s. X, 10: *Quomodo crimina punire opportet et quomodo tolerare,* col. 88s; 11: *Quo animo liceat malos prosequi vel puniri,* col. 889s.

[141] Usar el castigo físico asiduamente y que el alumno lo admitiese no parece tarea fácil. Hay casos reales, que Tournai omite, que no dejan bien parada la praxis magisterial. Quizá los ejemplos más llamativos sean los casos de maestros como Casiano de Ímola (final del s. III) y de Escoto Eriúgena (h.810-877), que por sus comportamientos duros llegaron al extremo de ser asesinados por sus propios alumnos. La muerte de Casiano de Ímola ha sido cantada con tonos poéticos por Prudencio en su *Peristephanon*, 9. Aquí no aparece que los discípulos espontáneamente le asesinen por ser duro y exigente, sino que los que le asesinaron por ser cristiano, cizañaron a los

y sentido del lugar, «ya que si la falta es oculta, se ha de corregir en secreto; pero en público si es pública»[142].

γ. Estructura y referentes documentales

A título de síntesis puede decirse que esta segunda parte sobre la figura y función del maestro no es tanto un relato social como ideológico, parenético y desiderativo. Los pedagogos medievales de los siglos XII y XIII apenas hicieron historia social, fueron idealistas capaces de conducir la historia con ideas y relatos[143]. El enunciado de los trece capítulos que se transcriben resulta un buen ejemplo de ello:

1.º Elección del maestro.
2.º Cuádruple ciencia del maestro.
3.º Cuádruple elocuencia del maestro.
4.º Cuádruple habilidad para la enseñanza.
5.º El tiempo de la formación.
6.º Los cuatro modos de considerar la inteligencia.

discípulos. En cuanto a la supuesta muerte de Escoto Eriúgena a manos de sus airados discípulos nos la relata doblemente Guillermo Malmsburiense, por un lado en *Gesta Regum anglorum* (PL 179,1084A); por otro, en *De gestis Pontificum anglorum,* V, pars IV (ibíd., 1653B).

[142] *De modo addiscendi,* 2, 13, 7.

[143] Gilbert de Tournai nos plantea una imagen ideal del magisterio bajomedieval que contrasta con la imagen penosa y triste de algunos documentos de su tiempo. Especial relevancia cobran al respecto las tribulaciones de un maestro de escuela del s. XIII, expresadas en el *Laborintus* de Eberardo el Alemán. Eberardo es un escritor desazonado de la educación, no cree en la función transformadora del maestro, le da incluso pena. En sus páginas, da cuenta minuciosa de las miserias y tribulaciones que aquejan al maestro en el desempeño de su misión: toda una vida sacrificada, entregada a la ingrata labor de enseñar a unos alumnos que muchas veces no muestran el menor interés por aprender, y en medio de la apatía y la falta de generosidad de unos padres que se quejan de que sus hijos no aprenden y se muestran bien remisos a la hora de pagar sus emolumentos y, por si fuera poco, en medio de la rivalidad de unos compañeros de claustro, muchas veces auténticos ineptos. El resultado de todo ello es plantear la función del maestro como una auténtica desgracia permitida por la providencia. Véase F. PEJENAUTE RUBIO, «Las tribulaciones de un maestro alemán de escuela medieval vistas desde "El Laborintus" de Eberardo el alemán»: *Archivum. Revista de la Fac. de Filología* 54-55 (2004-2005) 105-138.

7.º Orden múltiple de la enseñanza.
8.º El currículum y sus cuatro clases de contenidos.
9.º La corrección de los niños.
10.º Distintos tipos de infracción de los preceptos infantiles.
11.º Las diversas formas de corregir con la palabra.
12.º Imposición y recepción de los castigos físicos.
13.º La moderación en la corrección y sus cuatro aspectos: afecto, modo, tiempo y lugar.

Estos capítulos se han apoyado mayoritariamente en un contingente de citas extraído en su mayor parte del *De eruditione filiorum nobilium* y en menor medida del *Speculum doctrinale*. Obras de Vicente de Beauvais que Tournai omite por completo, como si el plagio o copia de un dominico por un franciscano fuese una afrenta que hubiese que tapar. Obviando esta cuestión, cabe decir que los trece capítulos se apoyan en diferentes libros sapienciales, fundamentalmente *Eclesiástico* y *Proverbios,* y 79 sentencias de autores clásicos, patrísticos y medievales. Los autores más citados han sido Séneca con 13 citas, Hugo de San Víctor con 10 y san Agustín con siete. Los tres tienen la característica de concentrarse en capítulos únicos que apoyan temas específicos. El *De clementia* de Séneca, por ejemplo, resume el capítulo XIII dedicado a la moderación de los castigos; las *Confessiones* de san Agustín ilustran el capítulo X sobre las transgresiones a los maestros; y el capítulo VII, sobre el orden de la enseñanza, se apoya en el *Didascalicon* de Hugo. Otros autores están más repartidos y son referentes de varios temas. Tal es el caso de las siete citas de Ovidio *[Ars amatoria. Fastos, Heroidas* y *Metamorfosis]* con las que se refuerzan las advertencias sobre los castigos y la cuádruple pericia docente. Situación parecida ocurre con las seis citas de la *Disciplina escolar* del Pseudo-Boecio y las cuatro de las *Instituciones oratorias* de Quintiliano que apoyan las referencias sobre el magisterio. Otros autores tienen una presencia más escueta, ocasional y puramente retórica: Al-

farabi *[De ortu scientiarum, De scientiis]*, Ambrosio *[Expositio in Lucam]*, Bernardo *[Sermones in Cantica]*, Caldicio *[Comm. in Timaeum Platonis]*, Cicerón *[De inventione, Pro Cornelio]*, Catón *[Disticha]*, Gualterio de Chatillon *[Alexandreis]*, Guido Cartusiano *[Epistola ad Fratres de Monte Dei]*, Plutarchus-Pseudo *[Institutio Traiani]*, etc.

c) *Tercera parte: Sobre la instrucción del alumno*

La tercera parte del *De modo addiscendi* se centró en la figura del discípulo como sujeto discente. Otro de los elementos clave de la pedagogía escolástica que Gilbert de Tournai analizó abordando cuatro apartados típicos de la cultura bajomedieval: las cualidades morales del alumno, su aplicación al estudio, la formación del pensamiento y la importancia de la docilidad. Intento con el que asentará uno de los perfiles más genuinos de la pedagogía franciscana: la apuesta por el hombre interior. Con Tournai, el discípulo ya no será sólo el intelectual estoico que ha doblegado las pasiones, afirmado el espíritu y cultivado la verdad intelectual. Será sobre todo el hombre que, con humildad, ascetismo, reflexión y oración, descubre la grandeza y amor de Dios. Una iluminación que le lleva a remitir todo juicio y acción a la verdad de Dios que habita en su interior.

— Cualidades morales del alumno

No será éste un proceso fácil. Se trata de forjar el carácter, dominar el espíritu y preparar al alumno para unas disposiciones interiores que exigían despejar el alma de los lastres del pecado original. El comienzo de esta empresa no podía ser sólo el intelecto; al principio el alma está aún somnolienta, embotada, requiere el concurso de la virtud moral para despejarse y limpiarse[144]. Todo un proceso ascético y

[144] La expresión más acabada de esta idea, que marcará la cultura bajomedieval, es un texto de san Agustín en el que se afirma: «Se ha de creer que

largo que Tournai cifró en la consolidación simultánea de cuatro virtudes: sumisión voluntaria al maestro, discreción, paciencia y obediencia[145].

La sumisión voluntaria al maestro es un proceso lógico que demanda docilidad. Esa cualidad que representa la decisión firme y clara del discípulo por querer aprender y buscar la verdad, con celo y voluntad, bajo la autoridad atenta del maestro. Un acto de humildad cuya antítesis eran los estudiantes parisinos de principios del siglo XIII, reflejados en la imagen mundana y secular que nos transmite el Pseudo-Boecio:

> El estudiante se regocija con el cambio frecuente de ropaje, compone la cabellera con la ayuda del peine, la arregla con la torcedura del rizador, juega con la diversidad de trenzas, unta el rostro con colorete, a menudo corta los pelos con navaja de afeitar, adorna el pecho con collares adornados de pedrería, sujeta el vientre con variedad de cinturones, llena los pliegues de la toga con perfumes; por último asiste raramente a las escuelas, progresa poco, sirve para poco; anda con zapatos de punta, con lunetas, con lazos a cuadros, atados en forma de rombo; cierra las mangas, avanza con el cuello estirado, con la garganta hinchada, con el entrecejo depilado, con la mirada lasciva y con el paso arrogante[146].

¿Qué hacer ante un estudiante de esta guisa? ¿Cómo evitarlo? Sencillamente, cultivando una segunda exigencia: la discreción. Esa virtud que en términos tournacenses mue-

el alma, incluso la del niño pequeño, se conoce a sí misma; pero por estar demasiado atenta a las cosas que comienza a captar mediante los sentidos corporales con un deleite tanto mayor cuanto más nuevo, no puede en modo alguno pensar en sí. [...] No reflexiona sobre su propia intimidad, ni se le puede amonestar a que lo haga, pues no reconoce aún los signos expresivos del que le amonesta, entre los cuales las palabras ocupan el lugar más destacado» (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, 5, 7).

[145] GILBERT DE TOURNAI, *Rudimentum doctrinae, tractatus primus, Prima pars,* cap. X, *Quod sine virtutibus sapientia adipisci non potest* , f.28. Edit. florentina.

[146] PSEUDO-BOECIO, *De disciplina scholarium,* VI (PL 64). *De modo addiscendi,* 3, 1, 2.

ve a la moderación, templanza y autocontrol frente a la exterioridad pusilánime del mundo. Todo debe enfocarse al dominio del espíritu. Y debe hacerse en dos direcciones: por un lado, mostrando una imagen de circunspección, gravedad y recogimiento «en el movimiento, en los gestos, en el modo de andar, en el de hablar y en todos sus actos»[147]; por otro, cuidando la intimidad y el pudor, «por eso hay que reprender con contundencia a los discípulos desvergonzados, algunos de los cuales ya han llegado a tal grado de desvergüenza que no les ruboriza el desnudarse de manera indecorosa e indecente [...] en presencia de otros y besar y rozar a las mujeres»[148]. Una conducta que debía combatirse con azotes, sin dilación y en lugares abiertos, por el valor coercitivo de la humillación pública[149]. Solución que nos brindaba un clérigo, estudiante y profesor de París, que veía en la secularización y frivolidad de la vida estudiantil uno de los signos más penosos de su tiempo[150].

La tercera virtud que mueve al dominio del espíritu es la paciencia. Virtud estrella de la pedagogía estoico-romana, paleocristiana y medieval, que en mayor medida reflejaba la perfección del discípulo. Fue considerada por Tournai la

[147] *De modo addiscendi,* 3, 1, 2.
[148] Ibíd. 3, 1, 2.
[149] Ibíd. 3, 2, 2.
[150] Téngase presente que en esa época el mayor índice de estudiantes salen del seno de la Iglesia y el nacimiento de las universidades había nacido para responder a necesidades seculares. El ambiente secular y de aseglaramiento estaba ahí, era patente; para contrarrestarlo surgieron los colegios universitarios y más concretamente los colegios clericales. Su fin era claro: la formación selecta del clero en virtud y en doctrina. Su régimen, funcionamiento, vida interna, etc., no tuvo que improvisarse. La fundación de los colegios no fue otra cosa que la aplicación del monacato católico a los estudios universitarios. Tournai conscientemente habla desde ese ambiente y para ese fin. Para un análisis sobre la vida estudiantil en la Baja Edad Media véase: H. RIDDER, *Historia de la universidad en Europa. Las universidades en la Edad Media* (Univ. del País Vasco, Bilbao 1994) 223-273. L. MOULIN, *La vie des étudiants au Moyen Âge* (Albin Michel, París 1991); W. J. COURTENAY - J. MIETHKE (eds.), *Universities and schooling in medieval society* (Brill, Leiden-Boston 2000); W. J. COURTENAY, *Schools and scholars in fourteenth-century England* (Princeton Univ. Press, Princeton 1991).

condición y antesala del triunfo, la cualidad que más nos asemejaba a Cristo, pues nadie como él sufrió con tanta perseverancia la esperanza del bien, ninguna otra virtud fortalece tanto el carácter y nos hace tan tolerantes, fuertes y esperanzados. Con textos de san Cipriano, nos dirá que la paciencia «templa la ira, refrena la lengua, gobierna la mente, custodia la paz, [...] refuerza los fundamentos de la fe, aumenta la esperanza y gobierna nuestros actos»[151]. Un dominio que sobrenaturalizó con Séneca —el más cristiano de los paganos—, al afirmar: «el hombre bueno soportará con espíritu paciente y sereno cuanto le sucediere; pues sabrá que eso ha ocurrido por la ley divina, por la que todas las cosas funcionan»[152].

Tournai cerró sus reflexiones sobre la formación del carácter con otro de los temas recurrentes de la pedagogía: la obediencia. Virtud que fundamentó con sentencias de san Pablo, san Bernardo y los capítulos XXVIII-XXX del *De eruditione* de Vicente de Beauvais. En principio, la obediencia se presenta como el culmen de la sumisión pedagógica, el resumen del control del espíritu. Una actitud de confianza y reverencia hacia el maestro que, como decía Lucano, debía llegar al extremo de «hacer suya la voluntad del que ordena»[153]. Un planteamiento que llevó a Tournai a distinguir seis modos de obediencia: primero, obedecer con sencillez, es decir, sin preguntar, inquirir, murmurar o dudar[154]; segundo, obedecer «con alegría, no con pesadumbre u obligación»[155]; tercero, con prontitud,

[151] CIPRIANO, *De dono patientiae,* 3 (PL 4,647C-648A) (623s). *De modo addiscendi,* 3, 3, 1.

[152] SÉNECA, *Epistolae*, 76, 23. 8. *De modo addiscendi,* 3, 3, 1.

[153] LUCANO, *Pharsalia,* III, v.147. *De modo addiscendi,* 3, 4, 2.

[154] SAN BERNARDO, *Sermones de diversis,* XLI: *De virtute obedientiae et septem eius gradibus,* 5 (PL 183,656BC) (1172). *De modo addiscendi,* 3, 4, 3.

[155] *De modo addiscendi,* 3, 4, 4. Esta idea es una paráfrasis de la sentencia de Publio Siro: «Si obedeces a la fuerza, eres esclavo; si voluntariamente, eres libre» *(Sententiae:* en la ed. de Herrero Llorente, p.296/297, n.616). Esta sentencia, de corte senequiano, pasó a ser proverbio vulgar en la Edad Media: cf. H. WALTHER, *Carmina medii aevi posterioris latina.* II, 4: *Proverbia*

pues «el obediente sincero no sabe de demoras, evita el mañana y se adelanta al que manda»[156]; cuarto, obedecer varonilmente, es decir, con energía, con fortaleza y con responsabilidad[157]; quinto, hacerlo con humildad, afirmando con san Lucas: «Aunque hicimos todo bien, digamos: somos unos siervos inútiles» (Lc 17,10)[158]. Finalmente, la obediencia debía ser constante y llegar hasta el final, pues es propio de muchos empezar, de pocos perseverar y, como dice san Mateo: «Quien perseverare hasta el fin, éste será salvo» (Mt 10,22).

— Su aplicación al estudio

Después de abordar las cualidades morales del alumno, la segunda variable que define al discípulo ideal es la aplicación al estudio. Cualidad que nuestro franciscano hizo descansar en tres requisitos: concentración, aplicación del oído exterior y desarrollo de la razón interior. Para ejercitar la concentración, exigió desprenderse de lo que no sea necesario, no dispersarse y centrarse por entero en el fin del propósito. Una actitud que exigía estar libre de preocupaciones interiores y exteriores, apartarse de los sentidos, recogerse en sí, no esgrimir excusas falsas para interrumpir el trabajo y no dilatar las soluciones prácticas que lo potencian[159]. Sólo así es posible hacer efectivo el celo de la voluntad aplicada y concentrada, sólo así «el sabio será más sabio» (Prov 1,5)[160].

sententiaeque latinitatis medii aevi. Gesammelt und herausgegeben von Hans Walther (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966) 888, n.° 28548c

[156] San Bernardo, *Sermones de diversis*, XLI: *De virtute obedientiae et septem eius gradibus*, 7 (PL 183,675B) (1172). *De modo addiscendi*, 3, 4, 5.

[157] *De modo addiscendi*, 3, 4, 5.

[158] San Bernardo, *Sermones de diversis*, XLI: *De virtute obedientiae et septem eius gradibus*, 9 (PL 183,658AC) (1173). *De modo addiscendi*, 3, 4, 7.

[159] Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, lib. III, 17. *De modo addiscendi*, 3, 5, 2-6.

[160] *De modo addiscendi*, 3, 5, 1.

A la concentración sigue la aplicación del oído exterior[161]. Cualidad que se exigía sólo a los principiantes, pues a los versados les correspondía estudiar, a los aventajados ejercitarse y a los perfectos enseñar. Tournai se dirige a los primeros, a los estudiantes incipientes, a aquellos que en primer lugar deben buscarse un maestro, pues sin él no hay método y sin método no hay eficacia. Por eso, con la ayuda del *De viris illustribus* de san Jerónimo, recalcará: «Quien no sigue a otro que va delante, se hace a sí mismo un pésimo maestro»[162]. A continuación, demandó cuatro exigencias en el estudiante incipiente: oír directamente al maestro, en silencio, sin desagrado y sin vacilación. Oírle directamente es una demanda de la presencialidad de la escuela escolástica, pues como decía san Jerónimo: «El empleo de viva voz tiene una energía oculta, y lo que se transmite de labios de un profesor o de un actor impacta más íntimamente»[163]. En segundo lugar, hay que oírle en silencio, porque el que escucha sin interrumpir o preguntar hasta el final aprende por sí mismo con mayor solidez y firmeza; los pitagóricos callaban durante cinco años y después, ya formados, hablaban[164]. En tercer lugar, debe escuchársele sin desagrado, pues, como afirmaba Pseudo-Varrón, la reflexión y el aprendizaje no casan con el mal humor o la mala gana, pues son signos de dispersión e ineficacia[165].

[161] Por qué la referencia al «oído exterior», por qué no se alude a otra expresión pedagógica. La respuesta es por el peso que tuvo en la pedagogía paleocristiana y medieval el tema del oído y de la voz. «La fe entra por el oído» (Rom 10,17), son las palabras del apóstol san Pablo cuando se dirige a los Romanos, refiriéndose a la predicación de la palabra de Cristo para que quien la escuche y crea se convierta al Señor. Concebir que el oído no fuera el camino y el medio capital para el aprendizaje estaba fuera de los parámetros medievales.

[162] HIERONYMUS, *De viris illustribus:* PL 23,603B (822). *De modo addiscendi,* 3, 6, 1.

[163] ÍD., *Epistolae,* LIII: *Ad Paulinum,* 2 (PL 22,541) (272). *De modo addiscendi,* 3, 6, 1.

[164] ÍD., *Commentaria in Ecclesiastem:* PL 23 [commentans verba «tempus tacendi et tempus loquendi»], 1090BA (410). *De modo addiscendi,* 3, 6, 2.

[165] PSEUDO-VARRÓN, *Sententiae ad Papirianum Athenis audientem,* 87. *De modo addiscendi,* 3, 6, 3.

Finalmente se debía oír con confianza plena, sin asomo de vacilación, pues la confianza es la base del aprendizaje. Sólo después y pasado el tiempo se ha de imaginar una duda, pero sólo si por casualidad se encuentra algo que se opone a la opinión del maestro [166].

El último de los requisitos que actualiza la aplicación es el uso de la inteligencia. Tournai nos dirá que la inteligencia es una de las facultades fundamentales del ser humano, se justifica por sí misma, es la parte más noble del alma, su fin es la búsqueda de la sabiduría y aquello que más nos asemeja a Dios [167]. Un proceso en el que el aprendizaje pasaba por cuatro fases: primero, la apelación a las impresiones —no hay ciencia infusa— o, lo que es lo mismo, se requiere captar el sentido de las palabras, de acuerdo con las reglas del *trivium* y del *quadrivium;* segundo, es necesario afirmar la superioridad del espíritu, alejándonos de los sentidos corpóreos y afirmando el gusto y superioridad del saber [168]; tercero, es necesaria la confianza, dejándonos guiar por la experiencia y enseñanza del maestro que nos posibilita descubrir y discriminar las ideas [169]; cuarto, debemos recrearnos en la grandeza sublime del conocimiento, hecho que ocurre cuando el alma se vuelve hacia sí misma, se abstrae de las sensaciones y puede ver los conceptos, lo abstracto y belleza de lo increado [170].

[166] PSEUDO-BOECIO, *De disciplina scholarium*, VI (PL 64,1234A). *De modo addiscendi,* 3, 6, 4. Este pensamiento lo sitúa Pseudo-Boecio en la última etapa del discipulado, cuando el alumno espera obtener el magisterio o doctorado, cuando hace sus primeros ensayos de profesor.

[167] AGUSTÍN, *Sobre el orden,* lib. II c. XI 30. *De modo addiscendi,* 3, 7. Esta misma idea la recalcó Tournai en el tratado I del *Rudimentum doctrinae.*

[168] ÍD., *Sobre la dimensión del alma*, c. XXVIII. *De modo addiscendi,* 3, 7, 1.

[169] PSEUDO-HUGO, *De Spiritu et Anima*, XLVIII (PL 40,815). *De modo addiscendi,* 3, 7, 7.

[170] AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de Naturalibus* (E. Peeters, Lovaina 1972). *De modo addiscendi,* 3, 7, 9.

— Formación del pensamiento

La tercera de las condiciones que se exigía al discípulo para alcanzar la sabiduría era formar su inteligencia[171]. Una tarea nada fácil que requería superar pedagógica y progresivamente los tres estados que según Tournai vertebran el alma humana: ignorante, vacilante y luciente. Trilogía que nuestro franciscano ilustró con la recurrente metáfora de Avicena sobre la madera ardiendo[172]. En el primer estado, el alma racional está colocada en la frontera de dos mundos: el de la sensibilidad y el de la inteligencia. Al principio está somnolienta y se despierta por las primeras impresiones que le transmiten los sentidos ante las observaciones, comentarios y advertencias del fuego vivo del maestro. En ese despertar, el alma saca humo sin llama, es el humo de la ignorancia y de los lastres que la aquejan. A continuación, cuando por la misma fuerza del fuego, por atención, fijación y constancia, el alma empieza a darse cuenta de las cosas, sale la luz tenue de la comprensión, es una llama mezclada con humo, no es nítida del todo, aún está pegada a las sensaciones del cuerpo, a las dudas, necesita pulirse, es lo que Tournai llamó pensamiento vacilante. Finalmente, después de esfuerzos importantes, paciencia y constancia, el alma racional se vuelve sobre sí misma, se desprende de las sensaciones y saca, iluminada por la luz interior, una llama pura, nítida, clara y luciente. Son los conceptos, leyes, abstracciones e ideas claras que han sido confirmados por las *rationes seminales* del hombre interior[173].

Este proceso no es sencillo, sino más bien complejo. «Apenas —dice Tournai— se encuentran almas que de for-

[171] GILBERT DE TOURNAI, *Rudimentum doctrinae, tractatus primus. Tertia pars continet quoniam in via per sapientiam invenitur Deus in creatura,* cap. II, *Quod in creatura Deus primo ab intellectu advertitur et sic in eo quodammodo cetera cognoscuntur,* f.48. Edit. florentina.

[172] Tournai está utilizando para adornar los procesos de pensamiento del alma humana una metáfora del *Liber De anima seu Sextus de Naturalibus* de Avicena, que fue muy utilizada por la gnoseología escolástica.

[173] *De modo addiscendi,* 3, 8, 3.

ma natural se liberen de los cuerpos y se vuelvan dentro de sí y se eleven hacia la verdad más clara, que es Dios, a causa de los obstáculos»[174]. ¿Cuáles son esos obstáculos? Son diversos y variados, pero muchos tienen que ver con las complexiones y los temperamentos y todos demandan una educación personalizada. Por eso, afirma con Galeno: «La naturaleza flemática no favorece ninguna virtud del alma»[175], y con Aristóteles concluye: «Todos los grandes genios son melancólicos y los melancólicos son más apropiados para las iluminaciones, porque esa complexión les aparta más de los estorbos de la razón, de los deleites de la carne y de los tumultos del mundo»[176].

Aparte del condicionante psicobiológico, existe por hábito la inclinación volitiva hacia lo mundano, lo corpóreo y concupiscible que representa la negación de la espiritualidad y los lastres de la inteligencia. Por eso dice Tournai: «En las almas que están poco atadas y apegadas a los cuerpos y a las cosas corporales el desarrollo de la inteligencia es más fácil. Pues a causa de esta ligera ligadura la separación es fácil y se convierten a espíritu. Pasar a ser o estar en el espíritu es estar fuera de la región de las tinieblas y libre de las inquietudes y reflexiones que vienen a nuestras almas de la parte de aquella región, y estar en el cuerpo es hundirse en el cuerpo, y por eso la pared del cuerpo dificulta los rayos de las iluminaciones»[177]. Por consiguiente, hay que traspasar esa pared, cosa que sucede bien con el esfuerzo del hábito virtuoso, con la muerte del cuerpo o con el don de la gracia divina, con el que se logra que el alma pase del orden natural al orden sobrenatural o espiritual.

[174] Ibíd. 3, 8, 7.

[175] Cf. *Claudii Galeni opera omnia: Klaudiou Galenou apanta,* ed. C. G. Kuhn, I (Hildesheim 1821) 27-31. *De modo addiscendi,* 3, 8, 6.

[176] ARISTÓTELES, *Problemata*, XXX, 1, 953a10-13. Disponemos de una inteligente edición de este pasaje aristotélico en Aristóteles, *La «melanconia» dell'uomo di genio,* a cura di Carlo Angelino (Enrica Salvaneschi, Génova 1981). *De modo addiscendi,* 3, 8, 6.

[177] *De modo addiscendi,* 3, 8, 7.

Sobre el valor espiritual de la gracia divina, el *De modo addiscendi* apenas lo analiza, sencillamente lo da por sabido. Una obviedad para él, que sin embargo es necesario traer a colación para entender mejor al tournacense. Los medievales, siguiendo la impronta paleocristiana y especialmente de san Agustín, pensaron que la virtualidad de la educación moral no era suficiente para despejar el alma de los lastres que le impedían mostrar toda su virtualidad racional. Los griegos y romanos lo habían intentado, pero no lograron su intento. Se necesitaba una categoría de orden superior, una categoría que posibilitara pasar del orden natural al sobrenatural y nos permitiera adentrarnos en las categorías últimas de la conciencia, en Dios mismo. Y esa categoría no era la inteligencia, sino el don de la fe[178].

Para los medievales, negar esta verdad suponía un acto de idolatría, una manifestación de soberbia y una desobediencia manifiesta. El primero y mayor vicio para la perdición del hombre —decía san Agustín— consiste en querer valerse de la propia y exclusiva autoridad. El nombre de ese vicio se llama desobediencia[179]. En la misma línea, Pseudo-Dionisio Areopagita (siglo V d.C.) dejó claro que el entendimiento era la parte más noble del alma, pero por sí solo no podía desentrañar los misterios insondables de la naturaleza, de la divinidad; necesitaba de la iluminación de la gracia[180]. Tournai suscribió sin fisuras esta idea y consideró que la gracia es voluntad divina que se prende en el alma humana; una fuerza regalada, insondable y mistérica que presenta una triple virtualidad: hacer que Dios habite en el alma del hombre, elevar el entendimiento y la voluntad a la intimidad de Dios y añadir al alma la fuerza necesaria para alcanzar la perfección sin anular ni disminuir la propia libertad humana. Así, sí se puede llegar a la

[178] Gilbert de Tournai, *Rudimentum doctrinae, tractatus primus, Prima pars,* cap. IX, *Quod sine sapientia increata nullus ad sapientiam pertingere poterit,* f.26. Edit. florentina.

[179] Cf. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, VIII, 6, 12.

[180] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* 4, 7 (PG 3,701C).

verdad última. «Pues aunque la naturaleza ofrezca auxilio a las revelaciones de este tipo, sin embargo, por la gracia de Dios y la pureza de la razón, se hacen iluminaciones sobre la razón», y así concluye el salmista: «Se ha marcado sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor. Pusiste alegría a mi corazón» (Sal 4,7)[181].

— Importancia de la docilidad

Todo este recorrido sobre la actualización del alma racional culminaba con un apartado escueto pero no menor sobre las formas de entender y afrontar la docilidad. Un apartado en el que nuestro tournacense apenas citó a autores clásicos, apeló a su experiencia docente y recordó indirectamente que el elemento más importante del proceso de enseñanza, aprendizaje es el maestro, a él corresponde llevar al alumno de los principios a las conclusiones, él es el que actualiza y guía la *docilitas*. Una virtud interpersonal, de todo punto fundamental, que consiste en querer y dejarse enseñar. Con Hugo de San Víctor, apostilló: «Una cosa es no saber y otra muy diferente no querer saber. No saber es, sencillamente, propio de la debilidad, pero despreciar la iluminación del entendimiento es propio de una voluntad depravada»[182]. Virtud radical y necesaria que Tournai adornó con los recurrentes cuatro requisitos prácticos que requerían el concurso activo del maestro: capacidad de retención, capacidad de análisis, capacidad de excelencia y capacidad de discriminación.

Por capacidad de retención, entendió las posibilidades del alumno para retener las imágenes y el significado de lo aportado por los sentidos. La memoria se presentaba como la antesala del aprendizaje, la facultad que presta al entendimiento lo que la voluntad quiere que piense. Una

[181] *De modo addiscendi,* 3, 8, 8.

[182] Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, I, X, 18. *De modo addiscendi,* 3, 9, 1. Esta sentencia, Tournai se la atribuye a Catón.

memoria débil es una docilidad pobre y mediocre; cuando es fuerte, la docilidad se agranda y se refuerza.

En segundo lugar está la capacidad de análisis, que no es otra cosa que la capacidad que tiene el alumno de interpretar, juzgar y discriminar las sensaciones y sus recuerdos, comparándolos con los principios de la ciencia y la teoría. Posibilidad que el maestro debía conocer en extremo para evaluar la virtualidad de la docilidad y las posibilidades reales de la enseñanza.

En tercer lugar estaba la capacidad de la excelencia. Un desiderátum que Tournai esgrimió para que la docilidad alcanzase su máximo grado de virtualidad. Posibilidad que sólo acontece en el hombre, sólo a él se le ha dado la posibilidad de convertir en contemplación, arte y belleza la experiencia vital, sólo él puede abstraer, formar conceptos y conclusiones de acuerdo con los principios científicos y teóricos del saber. De esta posibilidad hay que excluir a los animales, a los hombres romos y a los incapaces[183].

Finalmente, el maestro debía ser muy consciente de los cauces adecuados y distintos para hacer más efectiva la docilidad. No es lo mismo actualizar los deseos de saber de un alumno con lecciones escritas que con lecciones habladas; la presencialidad por la fuerza de la voz y de las emociones es siempre más útil y eficaz; la brevedad justa de la enseñanza con las palabras adecuadas siempre ayuda[184]; de igual modo, las diferencias de los sujetos y sus vocaciones requieren adaptaciones pedagógicas que hagan óptima la docilidad; no es lo mismo enseñar para un trabajo manual, artístico que intelectual; tampoco es igual la personalidad del profesor, que con su comportamiento o forma de exponer su docencia puede favorecer o entorpecer la docilidad del alumno. Apreciaciones básicas y elementales que en cualquier caso demandan al maestro estar expectante y presto para conocer las auténticas

[183] *De modo addiscendi,* 3, 9, 4.
[184] M. Tulio Cicerón, *De inventione,* I, 22, 32. *De modo addiscendi,* 3, 9, 5.

posibilidades de la docilidad discente y sacar el máximo provecho de ellas[185].

α. Estructura y referentes documentales

¿Cómo está estructurada capitular y documentalmente esta tercera parte? No es igual que las anteriores, Tournai se siente más libre, depende menos de las sentencias y recurre más a su experiencia académica y docente. Trabaja más con la *quaestio* que con la *lectio*. De hecho, sus diez capítulos se apoyan en 75 citas de veintiún autores diferentes bastante diseminados. Aunque algunos constituyen los ejes nucleares de algún capítulo. Cicerón y Séneca, por ejemplo, se utilizan cada uno once veces; el primero, con su *De inventione retorica* y *Pro Pompeio,* conforma buena parte del capítulo X sobre la docilidad del alumno, y las *Cartas a Lucilio* conforman prácticamente los capítulos V y VII sobre la obediencia, concentración en el estudio y forma de oír al maestro. San Agustín es citado en ocho ocasiones, destacando su diálogo *De ordine* para ilustrar la dimensión gnoseológica del capítulo VII sobre la razón interior. Le sigue en importancia el Pseudo-Boecio con siete citas, su *Disciplina scholarium* constituye la base para fundamentar la sumisión del discípulo al docente. Los *Sermones de diversis* de san Bernardo son citados en cinco ocasiones, al igual que san Jerónimo, para representar los valores de la obediencia. El resto son pequeñas citas retóricas de diferentes autores: Alcherus *[De spiritu et anima],* Avicena *[De anima],* Claudiano Mamertus *[De statu animae, In Eutropium],* Cipriano *[De bono patientiae],* Hermes Trismegisto *[De speculis et luce],* Símaco *[Epistolae],* Terencio *[Hecyra, Heautontimorumenos],* etc.

Su distribución capitular se expresa en los siguientes enunciados:

[185] *De modo addiscendi,* 3, 10, 9.

1.º Sumisión del discípulo avalada por cuatro objetivos: no a la soberbia, sí a la moderación, tolerancia y obediencia.
2.º La discreción de los niños.
3.º La paciencia de los niños.
4.º Múltiples formas de obediencia en los niños.
5.º Aplicación voluntaria del alumno y su despreocupación de las cosas inferiores.
6.º Aplicación del oído exterior en silencio, con agrado y sin dudas.
7.º Aportación de la razón interior bajo cuatro formas: comprensión de conceptos, separarse de los sentidos, comprender la relación de palabras y entender.
8.º Necesidad de la gracia divina o revelación.
9.º Docilidad del alumno considerada bajo cuatro aspectos: uso de la memoria, uso de comparaciones, aplicación de lo aprendido y discernimiento.
10.º Cuatro formas para la disposición favorable de los discípulos: atender a la personalidad, a los oponentes, a los oyentes y a las cosas.

d) *Cuarta parte: Cómo es la enseñanza*

La cuarta parte del *De modo addiscendi* difiere en su fondo y en su forma de lo que hasta ahora ha sido la obra. La preocupación por los agentes personales de la educación: el maestro y el discípulo, cesa para dar paso a intereses de hondo calado fenomenológico y psicocognitivo que pretenden analizar la enseñanza por dentro. Un cambio brusco y llamativo que vino precedido de un *impasse* importante. El propio Tournai lo justificaba afirmando que la muerte de su único hermano carnal y de un amigo querido [Enrique] le llevó a un periodo de silencio y de cierta turbación que le supuso no «avanzar más allá ni hacer madurar el trabajo comenzado»[186]. Tras un periodo de reflexión —que no sabemos cuánto duró, aunque no se presume largo—, retomó

[186] Ibíd., 4, 0, 1.

su trabajo con empeños renovados y lo hizo con una nueva perspectiva: su tradicional querencia por el didactismo de Hugo de San Víctor y el Pseudo-Boecio dejó paso a hondas preocupaciones gnoseológicas sobre la naturaleza del alma y su modo de proceder, apoyadas en textos de Platón, Cicerón, san Agustín, Avicena, el «nuevo» Aristóteles, Averroes, Constantino el Africano, etc.

No cabe duda de que los temas psicocognitivos resultaban interesantes para las gentes cultas del bajo medievo. Puede decirse que estas cuestiones estaban de moda. Hacia finales del siglo XII se conoce en Occidente el *De anima* y la *Metafísica* de Aristóteles, obras que supusieron un gran impacto para la psicología cognitiva escolástica. En 1260, los dominicos, a través Tomás de Aquino, escribían el *Sententia super De anima* (Comentario al *De anima* de Aristóteles) y, en la *Summa Theologica,* el Aquinate dedicaba las cuestiones 75 a 102 al problema de la sustancialidad y la composición del hombre, en un intento por presentar un *De anima* aristotélico cristianizado.

En ese marco, los franciscanos quisieron también ser protagonistas activos y antes incluso que los dominicos se embarcaron en la tarea apasionante de escudriñar la naturaleza del alma, sus operaciones y sus facultades, uniendo tradición y modernidad[187]. Su gran aldabonazo fue la *Summa fratris Alexandri,* escrita alrededor de 1235/40 por el primero de sus maestros, Alejandro de Hales[188]. Obra que fue completada poco después por su discípulo Juan de la Rochelle, quien hacia 1240 publicaba la *Summa de anima* y poco después el *Tractatus de divisione potentiarum animae* (Tratado sobre las múltiples divisiones de energía del alma). En estas obras, donde la huella agustiniana dialogaba con el «nuevo Aristóteles» y la filosofía árabe, se ponía de manifiesto que la plena realización del conocer humano se

[187] Cf. MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana* (BAC, Madrid 1993); ID., *Humanismo franciscano* (ibíd. 1982).

[188] B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, «Une source inconnue de la *Summa fratris Alessandri*»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 47 (1963).

obtiene cuando éste se eleva a lo que constituye su máxima aspiración, el Absoluto. Un itinerario para el que no bastaba, aunque era necesaria, la experiencia sensible, se requería además y de forma inexorable la iluminación divina que mostraba a Cristo como amor, revistiendo la filosofía y teología franciscanas de una dimensión afectiva que marcará su sello y personalidad[189].

Este principio, base de la gnoseología franciscana, fue el punto axial de la teoría cognitiva tournacense. Nuestro franciscano dedicó a él la totalidad de la cuarta parte del *De modo addiscendi* —la más larga de su obra— aunque introdujo un matiz esencial: a Tournai, como buen educador, no le preocupó tanto escudriñar la naturaleza del alma como plantear sus procesos operativos[190]. Un intento, más pedagógico que filosófico, que apoyó en cinco pilares: primero, en el *Fedón* de Platón, que le sirvió para defender una antropología ascética y espiritualista donde el cuerpo era visto como la cárcel del alma; segundo, en las obras psicológicas de san Agustín, de quien extrajo toda la teoría iluminativa sobre el alma, especialmente del *De quantitate animae, De inmortalitate animae* y *De anima et eius origine;* tercero, recalcó la importancia de la experiencia al apoyarse en el conocimiento del *De anima, Problemata, De memoria et reminiscentia y Topica* del Estagirita; cuarto, reprodujo con gran literalidad la teoría cognitiva de Juan de la Rochelle *[Summa de anima]* y Buenaventura de Bagnoregio *[Itinerarium mentis in Deum* y *De reductione artium ad theologiam];* y, por último, se recreó en la psicobiología de los *Comentarios* de Averroes al *De memoria* de Aristóteles, en el *Compendium de anima* de Avicena y en el *Viaticum* de Constantino el Africano. Referentes que le sirvieron para estructurar una teoría sobre la percepción, marcadamente

[189] G. Bonafede, *Il pensiero francescano nel secolo XIII* (G. Mori-Figli, Palermo 1952).

[190] R. A. da Costa Nunes, *A Formação Intelectual segundo Gilberto de Tournai* (Estudos e Documentos 7; Ministério de Educação-Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, São Paulo 1970).

agustiniana, neoaristotélica y franciscana, fundamentada en los cuatro pilares básicos de la gnoseología escolástica: los sentidos *(sensus),* el talento o inteligencia *(ingenium),* la memoria *(memoria)* y la razón *(ratio)*[191].

α. Los sentidos

Si hubiera que definir en una frase toda la teoría cognitiva de Gilbert de Tournai podría decirse que se trata de un análisis fenomenológico sobre la percepción. Su punto de partida es el alma, una sustancia simple, de naturaleza espiritual, creada por Dios y llamada a vivificar el cuerpo a través de múltiples operaciones. Un proceso complejo y progresivo que tiene su forma más primaria y elemental en las primeras impresiones del entendimiento paciente, su culmen en la contemplación de la verdad por parte del entendimiento agente, su complemento o eficacia en la limpieza de los sentidos, y sus lastres o impedimentos en la falta o debilidad de los mismos[192].

Con este planteamiento, Tournai reprodujo la teoría ascendente del alma de la *Summa de anima* de Juan de la Rochelle[193], aunque la fundamentó con el principio de autoridad del *De anima et spiritu* de Alchero de Claraval (1179). Con el monje cisterciense, nos dice que el ascenso a la sabiduría

[191] M. J. Soto Bruna, «Conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana. A propósito de Rom 1,20»: *Scripta Theologica* 30 (1998/3) 881-889.

[192] *De modo addiscendi,* 4, 2, 1. «Por el sentido percibe las cosas corpóreas, por la imaginación las apariencias de los cuerpos, por la razón las dimensiones y parecidos de los cuerpos, por la inteligencia el espíritu creado como un ángel, por la comprensión a Dios».

[193] Una breve bio-bibliografía sobre Juan de la Rochelle puede verse en: J. G. Bougerol, «Jean de La Rochelle: les oeuvres et les manuscrits»: *Archivium Franciscanum Historicum* 87 (1994) 205-215; I. P. Bejczy, «John of La Rochelle», en H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500* (Springer, Londres-Nueva York 2011) 629-631. Giovanni de la Rochelle, *Summa de anima* (Domenichelli, Prato 1882); Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae,* ed. de P. Michaud-Quantin (Vrin, París 1964).

o conocimiento de la Verdad supone un recorrido de cinco fases: en primer lugar, y en su forma más primaria, está la impresión, llamada a percibir las formas de lo corpóreo; a continuación viene la imaginación, que capta las cualidades o semejanzas de esas formas; en tercer lugar está la razón, que extrae las esencias o naturaleza de las formas sensibles mediante su comparación; le sigue la inteligencia, que extrae las teorías o conceptos incorpóreos de las formas no sensibles por la iluminación; y, finalmente, la comprensión, que es un diálogo o contemplación de Dios sin mediaciones[194].

Esta progresión no es automática, infusa o pura. Su actualización está sujeta a las contingencias orgánicas de cuatro procesos físicos. En primer lugar, al correcto funcionamiento orgánico de los sentidos externos: vista, olfato, gusto, etc., y de los sentidos internos: fantasía, imaginación, creatividad, etcétera. Su deterioro o falta de alguno de ellos dificulta en extremo la optimización de las sensaciones[195]. En segundo lugar se requiere equilibrio y orden en el sentir. La pusilanimidad, la falta de templanza o el desequilibrio sensitivo hacen que el alma no tenga orden para crecer ni claridad para discernir; el ritmo ordenado es la base del crecimiento mental[196]. En tercer lugar se requiere separarse en todo lo que se pueda de las servidumbres del cuerpo, éste es —dirá con Platón— la cárcel del alma, la negación del espíritu[197].

[194] *De modo addiscendi,* 4, 3, 1.

[195] Ibíd. 4, 4, 1.

[196] Ibíd. 4, 4, 2.

[197] Ibíd. 4, 4, 6. «Mientras tengamos cuerpo y nuestro espíritu esté contaminado con semejante mal, nunca llegaremos a conseguir plenamente lo que ya deseábamos en otro tiempo. Y deseamos el conocimiento de la verdad: Pues el cuerpo en primer lugar produce en nosotros innumerables e infinitas ocupaciones, que nos atormentan, a causa de la necesidad [...] Pues entonces vemos que se alcanzará aquello que deseamos y el objeto del que nos declaramos amantes, en el momento en el que muramos; ya que mientras vivimos, hay que perder la esperanza de conseguirlo [...] En cambio, en el tiempo en el que vivimos nos aproximaremos y nos acercaremos al conocimiento de esta manera, si no nos servimos del cuerpo nada o lo menos posible, y no dejamos libre al espíritu que está unido a él, excepto en la medida que es necesario» (PLATÓN, *Fedón o la inmortalidad del alma).*

Por último, es muy importante elegir las fuentes del espíritu. Los saberes mecánicos no tienen la misma fuerza que las fuentes filosóficas, ni éstas la virtualidad de las fuentes de la teología que irradian y penetran con más calado e intensidad al tener a Dios por objeto mismo de conocimiento[198].

Junto a esta dimensión orgánica hay que considerar el principio de la individuación. El progreso del alma depende en gran medida de la viabilidad del cuerpo donde están depositadas las almas. Cuatro son los referentes que en este aspecto habría que considerar. En primer lugar, las servidumbres y limitaciones del propio cuerpo, a quien Tournai consideró machaconamente la cárcel más fría del alma, invitando constantemente a su dominio y desprecio. «Mucho esplendor posee el alma por su propia naturaleza, pero se empaña por la unión con la carne que la mantiene encerrada»[199]. En segundo lugar están los efectos nocivos de las tentaciones diabólicas que obnubilan y cierran la luz del alma. «Pues así como la visión de los ojos si está viciada no cree que esté presente cualquier cosa que no puede ver [...] así también Dios, que está presente en todas partes, en vano se pone delante de los espíritus que tienen los ojos manchados; la ceguera de la mente no puede verle»[200]. En tercer lugar, el alma se lastra y obnubila por la limitación de un órgano; Tournai pone el ejemplo del deterioro de una cuerda de cítara, que no invalida la música, pero sí la armonía que aporta esa cuerda[201]. Por último, Tournai aludió a la imperfección inherente que conlleva todo sentido. Contingencias que llevaron a nuestro fray Gilberto a reclamar extraordinaria prudencia a la hora de formular juicios y conclusiones. Una aseveración que ejemplificó con las representaciones de las estatuas: para unos significan una cosa, para otros otra[202].

[198] *De modo addiscendi,* 4, 4, 7-8.
[199] Ibíd. 4, 5, 2.
[200] Ibíd. 4, 5, 3.
[201] Ibíd. 4, 5, 4.
[202] Ibíd. 4, 5, 7-8.

β. El talento o *ingenium*

El segundo de los grandes temas que define la naturaleza del alma es lo que Tournai llamó *ingenium,* que traducimos por talento o inteligencia, y que, siguiendo a Hugo de San Víctor, definió como aquella cualidad espiritual infundida por Dios en el alma en el momento de su creación para que el hombre alcanzase la sabiduría[203]. Estamos, quizás, ante el ornato más bello del alma, ante el principio dinámico por excelencia, lo que justificaba que la pedagogía del tournacense —al igual que la de la mayor parte de los pensadores del bajo medievo— fuese una didáctica del conocimiento orientada a buscar la verdad considerando cuatro variables que la condicionaban: la naturaleza del talento, la importancia de la práctica, la virtualidad del ejercicio moderado y la rémora o lastre del trabajo desmesurado[204].

— Su naturaleza

Sobre la naturaleza del talento, Tournai lo tenía claro: estábamos ante una *vis* o potencia superior del alma que por su misma entidad es inclinada a la misma verdad primera en tanto que fin. Se trata de un apetito infuso en el alma desde el momento de su creación[205]. Con san Agustín dirá: «es propio de la felicidad nacer inteligente»[206]. Y con Platón,

[203] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*, III, 7. *De modo addiscendi,* 4, 6, 1. Tournai copia esta idea de Hugo, pero éste a su vez la copia de Boecio, quien afirma: «De entre todas aquellas cosas a las que debemos aspirar, la primera es la sabiduría *(sapientia),* en la que reside la regla del bien perfecto» *(De consolatione philosophiae,* 3, 10, 1. 37).

[204] *De modo addiscendi,* 4, 6, 1.

[205] Esta idea está tomada de HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon,* III, 8. «El entendimiento es una fuerza puesta en el alma por la naturaleza y que se vale por sí mismo; nace de la naturaleza, se fortalece con el ejercicio, se embota con el trabajo desmesurado y se agudiza con el ejercicio adecuado» *(De modo addiscendi,* 4, 6, 1-2).

[206] AUGUSTINUS, *De civitate Dei,* IV, 21 (PL 41,128). *De modo addiscendi,* 4, 6, 3.

recalcará: «la primera fuerza motora es la fuerza del primer motor que da forma a todas las almas como el calor a todo lo que está caliente» [207].

Pero ¿cómo es la búsqueda hacia lo desconocido en Tournai? ¿Qué procesos motivacionales se producen en ese itinerario? Nuestro franciscano no sistematizó las respuestas a estas preguntas clave, tampoco quiso entrar mucho en ellas, simplemente las dio por sabidas. Su maestro directo, Juan de la Rochelle, en la *Summa de anima* ya había respondido a ello con largueza. Él se limitó a esbozar la naturaleza del *ingenium* en su motivación fundamental: el aprendizaje, por eso muchos aspectos menores sobre las motivaciones del *ingenium* quedan sin tratar o expuestos de una manera inacabada o confusa.

Para los primeros franciscanos, el *ingenium* o motivación intelectual se dividía en *vis motiva ut natura* y *vis motiva ut ratio sive per apprehensionem*. La *motiva ut natura* se dividía a su vez en sindéresis, *sensualitas* y *thelesis sive voluntas naturalis*. La primera mueve hacia el bien supremo, que es el bien honesto y espiritual; la segunda, hacia el bien inferior, que es el bien carnal o corporal, también llamado bien aparente; la tercera mueve hacia un bien medio o bien natural como ser, vivir, entender, sentir y otros bienes anejos. Estas tres potencias mueven e inclinan el alma a conocer y desear su grado correspondiente de bien. Las tres mueven por virtualidad infusa, es decir, sin aprensión racional previa. Pero, aparte de estas potencias, existe la *vis motiva ut ratio sive per apprehensionem*. Es decir, las potencias que se mueven por la aprehensión de un bien. Se dividen en tres clases según el bien al que se mueve el alma: primero está el intelecto determinado, que es la suprema parte de la razón, pues mueve al bien inconmutable —coincidiría con la sindéresis—; en segundo lugar está el bien conmutable, se trata de la sensibilidad concupiscible e irascible; finalmente está el libre albedrío,

[207] PLATÓN, *De Legibus*, X. *De modo addiscendi*, 4, 6, 3.

que es la potencia racional que mueve a ambos tipos de bienes[208].

Tournai no entró en el análisis de todas estas posibilidades. Las reconoció implícitamente al hablar de distintos tipos de sensibilidad: vegetativa, sensitiva, racional, espiritual; habló igualmente de talentos diversos, y en todo había un denominador común: el *ingenium* ha sido impreso por Dios en el alma para conocer y conquistar la verdad. Principio que en Tournai, como buen pedagogo, estaba sometido al principio de individuación. Dios —dirá con san Agustín—, al crear al hombre, le ha infundido el talento según la proporción de la materia para recibir y con él los principios o *rationes seminales* ejemplares para captar e interpretar la realidad[209]. Un matiz clave y fundamental que le llevará a formular cuatro principios irrenunciables de la emergente psicología medieval: primero, que en el primer motor y sólo en él reside la autoridad magisterial; segundo, que, al estar esa autoridad depositada en un cuerpo, su actualización está condicionada por las posibilidades vitales del mismo, pues no es lo mismo la fortaleza intelectual de un niño, un joven o un anciano; tercero, no puede ignorarse el condicionante psicobiológico de las complexiones, pues no es igual un flemático, melancólico o colérico; y cuarto, es importante considerar el *ethos* social caracterológico que distingue y diferencia a los pueblos y lugares. «Por eso el Apóstol llama a los gálatas insensatos por el hecho de que cada provincia tiene sus propiedades. El Apóstol reconoce que los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, llamados justamente vientres perezosos por el poeta Epiménides[210]. Un escritor

[208] B. REYES ORIBE, «La *voluntas ut natura* en Juan de la Rochelle»: *Revista de Filosofía* 7/2 (Univ. Católica de la Stma. Concepción, Chile 2008) 59-68.

[209] AUGUSTINUS, *De quantitate animae,* XIII, 22. *De modo addiscendi,* 4, 6, 4.

[210] Epiménides de Cnosos (Creta) fue un filósofo pagano y poeta griego que vivió en el s. VI a.C. Según Plutarco en sus escritos, Epiménides purificó Atenas después de la contaminación traída por los Alcmeónidas, y su maestría en sacrificios, así como sus cambios en las prácticas fúnebres, fueron de gran ayuda a Solón en su reforma del Estado ateniense.

latino acusa a los moros de falsedad como a los dálmatas de ferocidad; todos los poetas denigran a los frigios por cobardes»[211].

— Importancia de la práctica

En segundo lugar, Tournai abordó la dimensión dinámica del talento. Proceso que desgranó en sus irrenunciables cuatro pasos. En primer lugar hizo especial hincapié en resaltar cómo la técnica modifica las posibilidades del *ingenium,* pero no cambia la naturaleza: «vemos con claridad la diferencia de talento, hay unos obtusos y a su vez otros sutiles por naturaleza. Pero [...] no se les puede inculcar por técnica o enseñanza lo que falta por naturaleza; sin embargo, la enseñanza puede retocar no sólo las mentes romas con la habilidad de la técnica como una piedra de pulimentar, sino también aguzar a las férreas y volver mejores las que son buenas por naturaleza [...] Hay que llegar —como dice Horacio— hasta donde se pueda, si no es posible más allá»[212]. Ese proceso exigía dos pasos: por un lado, reconocer lo obvio y notorio de la naturaleza, pues se nace con posibilidades muy diversas, para llegar hasta donde se pueda llegar[213]; por otro, evaluar con detenimiento y prudencia las posibilidades reales que nos brinda el natural de las almas.

«Los antiguos —dice Tournai— solían verificar un reconocimiento de las cualidades personales y según les mostraba exteriormente instruían los talentos conforme a lo que parecían más aptos. Pues como dice Agustín en el libro *Contra Fausto* XXII: Las almas capaces de virtud y fecundas presagian a menudo unos comienzos en los que revelan para qué virtud son apropiados preferentemente si fueran

[211] *De modo addiscendi,* 4, 6, 8.

[212] HORACIO, *Epistolae,* 1, 1, 32: «Est quadam (als. quodam) prodire tenus si non datur ultra» *(De modo addiscendi,* 4, 7, 4).

[213] CICERÓN, *De oratore,* 1, 25. *De modo addiscendi,* 4, 7, 5.

cultivadas con normas»[214]. Por último, tras la evaluación minuciosa y prudente del natural del alma, restaba aplicar la técnica adecuada, cuestión que Tournai no dejó en manos del novel experto, sino que confió el peso a la virtualidad de la experiencia profesional, según aquello de «la práctica asidua dedicada a una sola cosa supera con frecuencia no sólo el *ingenium,* sino también la inspiración»[215].

— Ejercicio moderado

El tercero de los puntos que actualiza el talento es su ejercicio moderado a través de la lectura, la comunicación comparativa, el debate y la escritura[216].

• *Lectura*

Al hablar de la moderación en las lecturas, Tournai vuelve a copiar, sin citarlo, a Vicente de Beauvais. Una copia casi literal de los capítulos XIV y XVI del *De eruditione filiorum nobilium* del bellovacense, que, cuando menos, le servirán para mostrar un sentido práctico y liberal ante las lecturas. Las primeras preguntas que Tournai se plantea son: ¿qué tipo de libros había que leer y cómo leerlos? Da cuatro respuestas divididas en dos bloques: las dos primeras se orientan a estudiantes incipientes, a los que aconseja no leer demasiado, pues los escritos son innumerables, sino lo justo y adecuado a sus capacidades, y leer escritos cortos, pues «lo que más aprovecha a los lectores es la brevedad, mientras que un libro demasiado largo no empapa su inteligencia o sensibilidad»[217]; las otras respuestas son para estudiantes

[214] AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum,* XXII, 70 (PL 42,44). *De modo addiscendi,* 4, 7, 6.

[215] CICERÓN, *Pro Cornelio Balbo,* XX, 45. *De modo addiscendi,* 4, 7, 13.

[216] *De modo addiscendi,* 4, 8, 1.

[217] CIPRIANO, *Testimonia,* Prol. (PL 4,703AB-704A). *De modo addiscendi,* 4, 8, 6.

avanzados, a los que aconseja leer todo tipo de libros siempre y cuando estén preparados y sean provechosos.

Esta tarea no es fácil; Tournai se refiere a saber leer libros profanos, apócrifos o de herejes y saber sacarles fruto[218]. Con san Jerónimo dirá que cuando caen en las manos de los lectores cristianos los libros mundanos hay que tomar de ellos lo útil, asociándolo a nuestra doctrina o enseñanza[219]; si por el contrario se hallan cosas contrarias a la fe o a las costumbres, «entonces lo pulimos, le aplicamos la podadera y, como hacemos con las uñas, con un acero afiladísimo lo cercenamos»[220]. Una actitud nada timorata, y ávida de lecturas: «¡Ojala tuviera yo los volúmenes de todos los autores para compensar la torpeza de mi talento con el celo de mi lectura!»[221]. Postura que refrendó con la frase paulina de «Probadlo todo, y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5,21). Un sentido positivo y apostólico, que le llevó a recalcar: «Si algunas veces nos vemos obligados a recordar la literatura profana y aprender de ella cosas que antes habíamos omitido, no es por capricho de nuestra voluntad, sino, por así decirlo, por imperativo de la gravísima necesidad de probar que lo que muchos siglos antes habían vaticinado los profetas, se contiene tanto en la literatura griega como

[218] En el cap. 16 del Concilio Cartaginense IV se autoriza a los obispos para que lean los libros de los herejes cuando lo exijan la necesidad o las circunstancias. Este concilio se celebró en Cartago, en el año 398. Sobre este tema es importante decir que la Jerarquía católica no prohíbe determinadas lecturas porque tenga miedo a la verdad, puesto que está persuadida de que toda verdad viene Dios y le pertenece (véase *De eruditione,* 10, 2, 2), sino porque sabe que los cristianos auténticos estiman como primer valor de su vida la fe y rehúyen exponerla a peligros imprevistos e innecesarios. De aquí nació la necesidad de que los libros relacionados con la fe llevasen una garantía de fiabilidad, conocida como «nihil obstat» («no hay inconveniente»). La legislación actual de este tema se halla en el vigente *Código de Derecho Canónico,* lib. III, tít. IV, cánones 822-832.

[219] HIERONYMUS, *Epistolae,* XXI: *Ad Damasum* (PL 22,385) (76). *De modo addiscendi,* 4, 8, 2.

[220] ÍD., *Epistolae,* XXI: *Ad Damasum* (PL 22,385) (76). *De modo addiscendi,* 4, 8, 3.

[221] ÍD., *Epistolae,* LXXXIV: *Ad Pammachium et Occeanum,* 3 (PL 22,746) (524-525). *De modo addiscendi,* 4, 8, 3.

en la latina e incluso en la de otros pueblos»[222]. Actitud que confirma con el siguiente aserto: «Porque si algún ignorante en matemáticas quiere escribir contra los matemáticos hará el ridículo; e igualmente el que polemiza contra los filósofos, si no conoce los principios de la filosofía»[223].

• *Confrontación*

Muy ligada a la lectura, Tournai nos presenta una segunda exigencia para ayudar al talento: la comunicación comparativa o confrontación de pareceres. Práctica que consistía en preguntar dudas sobre lo leído y cotejar pareceres para agudizar el *ingenium,* según aquello de san Isidoro: «Aunque la lectura es útil para instruirse, si se añade la confrontación, ofrece mayor comprensión. Pues es mejor comparar que leer [...] En efecto, lo que es oscuro o dudoso, se ve con rapidez al contrastar»[224].

• *Debate*

A la confrontación le sigue la importancia del debate. Tournai no es muy partidario de este ejercicio, por la pasión que conlleva; pero la acepta, pues también Salomón «discutió acerca de los árboles desde el cedro que está en el Líbano hasta el hisopo que nace del muro» *(Reg.,* IV, 33)[225]. Era además uno de los cauces propios de su tiempo al que no había que renunciar. A tal efecto —siguiendo argumentos y textos de los capítulos XX a XXII del *De eruditione* de Beauvais— nos brinda cuatro consejos para debatir con eficacia.

[222] Íd., *Commentaria in Danielem,* Prol. (PL 25,494B) (621-622). *De modo addiscendi,* 4, 8, 4.

[223] Íd., *Commentaria in Danielem,* I, 8 (PL 25,497AB) (625). *De modo addiscendi,* 4, 8, 3.

[224] Isidoro Hispalense, *Libri Sententiarum,* III, 14,1 (PL 83,688B). *De modo addiscendi,* 4, 9, 1.

[225] *De modo addiscendi,* 4, 10, 2.

Primero, no buscar la alabanza o vanagloria, sino la verdad, pues como decía Agustín de Hipona: «una extraordinaria cualidad de los talentos buenos es amar dentro de las palabras la verdad, no las palabras»[226]. El debate está para agudizar el *ingenium,* instruir a los demás y demostrar las falsedades del oponente, no para generar enfrentamientos o litigios, pues como decía Aristóteles: «Quien pregunta de forma litigiosa, razona mal y también quien en la respuesta no concede lo que es evidente»[227].

En segundo lugar, todo debate debe tener una posición y una contraposición. Exigencia que obligaba a utilizar el arte de la dialéctica con pericia, pues como dice Agustín: «sin dialéctica no hay ciencia»[228]. Posición que lleva a Tournai a aconsejar a los estudiantes avanzados que dominen los *Tópicos* y los *Elencos* aristotélicos. Esto es, conocer el arte de la demostración, argumentos que llevan a concluir; de la probabilidad, argumentos que encierran contradicciones; de la conjetura, argumentos que encierran cosas falsas; y sofismas, que encierran sólo apariencias[229].

En tercer lugar, se debe tener claro que «la verdad se busca con tranquilidad y orden»; se debe debatir «con toda paciencia y sosiego, para que, si por casualidad parece que se ha dicho algo menos correctamente, sea posible explicarlo en seguida y con más claridad», teniendo especialmente presente el dicho de san Ambrosio: «entre los siervos de Dios debe existir encuentro, no disputa»[230]. Por eso, con Pedro Cantor, critica las impostaciones y los gestos exagerados de los debates, tales como: «mover la cabeza, hacer girar los

[226] AUGUSTINUS, *De doctrina christiana,* III, 11 (PL 34,100). *De modo addiscendi,* 4, 10, 2.

[227] ARISTÓTELES, *Topica,* VIII, 9, ed. cit., 1, 271, 10ss. *De modo addiscendi,* 4, 10, 4.

[228] AUGUSTINUS, *Contra Academicos,* III, 17 (PL 32,954), *De modo addiscendi,* 4, 10, 12.

[229] ARISTÓTELES, *Topica,* VIII, 9, ed. cit., 1, 271, 10ss. *De modo addiscendi,* 4, 10, 11.

[230] AMBROSIUS, *Comm. in epistolam II ad Timoth.* II, 15 (PL 17,517D). *De modo addiscendi,* 4, 10, 14.

brazos, alargar las manos, golpear el suelo con los pies, agitar el cuerpo entero. ¿Qué otra cosa es sino una representación de la locura y mostrarte parecido a un púgil?»[231].

Finalmente, el debate debe estar presidido por la cautela o prudencia. Virtudes que ejemplifica con consejos prácticos: no adherirse excesivamente a lo evidente por ser obvio y suficiente; ser sencillo y no recargado utilizando palabras sencillas y claras; no hacer proposiciones oscuras ni asumir proposiciones falsas que no merecen ser probadas; no proponer cuestiones sofísticas que no conducen a nada, pues derivan en mera ociosidad. Tournai concluye afirmando que hay que ser cautelosos con dos cosas: evitar que se proponga lo que no conviene y actuar de manera contraria al oponente: «al tratar con un curioso debe evitarse con prudencia su curiosidad o su ligereza; al tratar con un tentador debe taparse sus malicias y las vías de las trampas; al tratar con el que busca con diligencia la verdad debe hablarse con él con serenidad; al tratar con un hereje debe enfrentarse a él con energía»[232].

- *Escribir sobre lo ajeno*

Tournai cierra sus consejos sobre la actualización del talento analizando la importancia de la escritura. La Baja Edad Media hizo de este arte un símbolo de su cultura. Los escolásticos rindieron al libro auténtica admiración e hicieron del arte de escribir una de las profesiones y actividades más exigentes y formativas de su tiempo[233]. Los capítulos XI a

[231] PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum,* V, 12 (PL 205,35B). *De modo addiscendi,* 4, 10, 16.

[232] ARISTÓTELES, *Topica,* VIII, 9, ed. cit., 1, 271,10ss. *De modo addiscendi,* 4, 10, 25.

[233] La bibliografía sobre la escritura en la Edad Media es muy abundante. A título de síntesis recogemos algunas publicaciones significativas: I. HAJNAL, *L'enseignement de l'écriture aux Universités médiévales* (Maison d'éditions de l'Académie de Hongrie, Budapest 1959); J. GLENISSON (dir.), *Le Livre au Moyen Âge* (Presses du CNRS, París 1988); B. CASADO, «Poder y escritura en la Edad Media»: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval* 8

XIV de la cuarta parte del *De modo addiscendi* —copiados en gran parte de los capítulos 18 y 19 del *De eruditione* de Beauvais— están dedicados al potencial formativo de la escritura. Un potencial en el que hay que distinguir dos etapas: una primera, de carácter preparatorio, pensada para entrenar y habituar en la transmisión, reflexión y síntesis del saber a los noveles estudiantes, y que tiene por objeto escribir sobre lo ajeno; la otra, con más fuste y entidad, concebida para estudiantes avanzados, está pensada para mostrar y recoger la ciencia personal en relatos o tratados propios.

Escribir sobre lo ajeno no era baladí, iba en ello la transmisión literal del saber y en cierto modo su custodia. Praxis que los estudiantes jóvenes solían actualizar con cuatro actividades: corregir copias, elaborar glosas, poner por escrito lo oído y grabar las sentencias dignas de la memoria. La corrección de copias era una práctica habitual. Tournai dice con Orígenes: «Encontramos muchas diferencias entre las distintas copias, debidas bien a la negligencia de los copistas o bien a aquellos que quitan o añaden en las correcciones lo que les parece»[234]. Contingencia que sólo podía evitarse habituando al discípulo a reproducir no la literalidad del texto, pues podría perpetuar el error, sino la verdad del texto. Lo que exigía una capacidad de estudio, discernimiento y fidelidad a la verdad encomiables.

En segundo lugar, los estudiantes debían leer mucho y hacer escolios o extractos de lo leído. Un ejercicio de síntesis extraordinariamente formativo, que debía caracterizarse por «recoger lo mejor de muchos y ponerse al servicio de la

(1995) 143-168; E. A. HAVELOCK, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente* (Paidós, Barcelona 1996); *L'écrit dans la société médiévale: divers aspects de sa pratique du XI^e au XV^e siècle:* textes en hommage à Lucie Fossier / réunis par Caroline Bourlet et Annie Dufour (C.N.R.S., 1993); *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge: actes de la Table Ronde, Paris 24-26 septembre 1987 / édités par Olga Weijers* (Brepols, Turnhout 1989).

[234] ORÍGENES, *Super Matthaeum,* XV, 14 (PG 13,1294A) (671). *De modo addiscendi,* 4, 11, 3.

brevedad»[235]. Se trataba de facilitar el estudio, de «fijar la lectura» y guardar la sabiduría, pues «el espíritu es efímero y frágil y por eso el discurso y la divagación de las ideas deben conservarse con las ataduras de la escritura»[236]. Unas ataduras cuyo orden y discriminación requiere el toque personal de la ordenación, según la sentencia de Séneca: «debemos separar cuanto hemos acumulado de las diversas lecturas y, después, aplicando la capacidad de nuestro ingenio, fundir en un único sabor las distintas libaciones»[237].

En tercer lugar es necesario poner por escrito lo oído, teniendo presentes dos criterios. Primero, tomar el sentido del hecho expuesto y no las palabras literales, para que no ocurra la sentencia de Séneca: «Yo llamo a éstos no discípulos de los filósofos, sino inquilinos que llegan para oír, no para aprender»[238]. Se trata de fijar lo oído, de guardar la idea con fidelidad a su espíritu, pues «lo que se lee en el exterior se compone en el interior y se lleva a la pluma», aportando, dirá con Macrobio, el matiz de la discriminación personal o «aliento propio»[239]. Segundo, atender a la propiedad intelectual, sabiendo conceder la autoría de las ideas a los autores que las han producido, siendo la *Historia natural* de Plinio un ejemplo digno de copiar.

Finalmente, para un mejor aprendizaje, aconseja a los estudiantes noveles que las cosas dignas o brillantes que han oído, extractado o visto se guarden en forma de versos para recordarlas en la memoria. Aunque una apostilla, a título de aviso, deja para el final: no debe uno depender de sentencias de otros, las sentencias son sólo una forma más de aprendizaje; se trata de tener ideas propias. Por eso concluye con Séneca: «¿Hasta cuándo te moverás al dictado

[235] *De modo addiscendi,* 4, 11, 7.

[236] HIERONYMUS, *Praefatio in librum Paralip.*: PL 28,1394B. *De modo addiscendi,* 4, 12, 1.

[237] SÉNECA, *Epistolae,* 84, 2-3. 5. 10. *De modo addiscendi,* 4, 12, 9.

[238] SÉNECA, *Epistolae ad Lucilium;* IV (33), 4. 6-8, *De modo addiscendi,* 4, 11, 8.

[239] MACROBIUS, *Saturnalia,* I, 1. *De modo addiscendi,* 4, 12, 8.

de otro? Ordena y di algo que llegue a la posteridad. ¡Saca también algo de lo tuyo!»[240].

• *Escribir sobre lo propio*

Si el talento se cultivaba trabajando con escritos ajenos, no menos se cultivaba escribiendo ideas propias. Dos planos de formación desiguales con exigencias diferentes. Si los escritos de los demás convenían a los estudiantes noveles, los escritos propios, destinados a usos comunes como libros, tratados, comentarios, sumas o similares, sólo convienen a los más aventajados y sabios, en ellos se demanda el máximo rigor en palabras, ideas y pensamientos para mejor servicio a la verdad. Este tipo de escritos debía caracterizarse por cuatro requisitos más morales que técnicos: humildad del que escribe, madurez del escritor, utilidad del escrito y amistad de los solicitantes[241].

La humildad debe presidir los escritos personales. No debemos engreírnos o regocijarnos en nuestros propios trabajos, una actitud difícil en extremo, pues es connatural a todo ser viviente amar lo que creó, y «el hombre se alegra en la opinión de su boca» (Prov 15,23), pero, aun así, hay que callar y dejar que brille sólo la verdad de la obra; en segundo lugar, se es humilde si no se habla mal de los escritos ajenos, pues suele ocurrir la sentencia de Símaco: «el afecto de los amigos sabe favorecer la mediocridad de mis escritos, pero mi envidia no sabe perdonar la mediocridad de los otros»[242]; finalmente, practicamos la humildad si sabemos aceptar con paciencia las correcciones y observaciones de terceros cuando damos a su opinión nuestros textos.

La calidad de un escrito va ligada también a la madurez de la persona. Sólo deben escribir los selectos, los capaces.

[240] SÉNECA, *Epistolae ad Lucilium;* IV (33), 4. 6-8, *De modo addiscendi,* 4, 11, 13.

[241] *De modo addiscendi,* 4, 13, 1.

[242] SYMMACHUS, *Epistolae,* V, R5 (PL 18,263D). *De modo addiscendi,* 4, 13, 4.

Y esto debe hacerse en el momento adecuado. Los que escriben nunca deben dejarse llevar por las prisas o locuras, sino cuando se está sereno y preparado. De ahí que recalque con san Jerónimo: «No te precipites a escribir pronto y te dejes llevar por una ligera locura», reflexiona y después, en el marco de la serenidad, actúa sin preocupaciones y despojado de servidumbres[243].

En tercer lugar, alude a la utilidad de los escritos. Hecho que se da cuando se cumplen dos condiciones insoslayables: esforzarse por plasmar la verdad y edificar a los demás. Cuando se plasma la verdad se honra a Dios, cuando se edifica a los demás surge la calidad. Por eso, dice Tournai: «De hecho también los que consignaron por escrito sus obras mundanas quisieron ser útiles para la posteridad», habían obrado bien. Una honra que no puede emanar de lo mediocre, del puro voluntarismo, de la falta de reflexión o erudición, sino de la calidad tamizada por el tiempo. Por eso no todos pueden escribir, hacerlo por puro deseo es ostentación, ociosidad, jactancia y menosprecio; los escritos mediocres los leen sólo aquellos que los han escrito, lo útil exige calidad y verdad. Sólo así se sirve a Dios y se edifica a los demás[244].

Finalmente, Tournai apunta la conveniencia de escribir aquellas cosas que han sido solicitadas por otro y no guiarse por los propios intereses. Tal es el grado por rendir el juicio que tiene nuestro franciscano, que afirma con contundencia: «conviene más que alguien escriba solicitado por otro que guiado por la propia iniciativa. Pues una cosa se atribuye a la amistad, a la obediencia y al afecto; pero la otra a la ostentación, a la soberbia y a la inconstancia. Y ojalá que algunos escribieran incluso forzados para que poniendo freno a su boca se honraran por medio del silencio»[245].

[243] Hieronymus, *Epistolae,* CXXV, *Ad Rusticum monachum:* PL 22,1082. *De modo addiscendi,* 4, 13, 6.
[244] *De modo addiscendi,* 4, 13, 7.
[245] Ibíd. 4, 13, 9.

— Impedimentos psicofísicos del talento

Si todo lo dicho hasta ahora iba dirigido a potenciar el talento, Tournai reservó un capítulo de la cuarta parte, el XIV, a comentar las situaciones y comportamientos que impedían su desarrollo y crecimiento. Un planteamiento nuevo que fundamentó en las obras del *Viaticum* de Constantino el Africano y del *De anima* de Avicena para ilustrar la importancia de la dimensión psicofísica del hombre. La cultura altomedieval había defendido una concepción antropológico-cultural donde la persona se presentaba esencialmente como entidad individual y social de naturaleza moral, cognoscitiva y trascendente. La antropología escolástica no renegó de ello, pero añadió nuevos matices: presentó al hombre como unidad psicofísica de alma y cuerpo, donde las relaciones entre medicina, psicología, biología, medio ambiente y educación contribuían a actualizar las potencialidades de la naturaleza humana en orden a su fin último.

Mucho tuvo que ver en este cambio el conocimiento de las traducciones de libros como el *Liber Pantegni* de Constantino el Africano —el *Viaticum* es un resumen de este trabajo—, el *Libro de la ciencia* de Alfarabi (870-950), el *Canon medicinae* de Avicena (980-1037) o el *Liber ad Almansorem* de Rhazes (860-932). Obras que posibilitaron presentar al hombre como una unidad psicofísica de cuerpo y alma, interactuando con la naturaleza, y donde la salud, base y condición de toda planificación psicopedagógica, era definida como integridad corporal y equilibrio natural entre los cuatro líquidos o humores básicos: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema —que posibilitan los temperamentos: sanguíneo, flemático, bilioso y melancólico—, y las seis cosas no naturales *[sex res non naturales]*[246].

[246] Con esta expresión designó seis categorías que, a juicio de los naturalistas escolásticos, eran de todo punto necesarias para la vida y externas al ser humano, a saber: 1.ª la luz, el aire, la tierra y el agua; 2.ª las comidas y bebidas; 3.ª el trabajo y el reposo; 4.ª el sueño y la vigilia; 5.ª las excreciones y secreciones que englobaban todo lo relacionado con el baño, las relaciones

La perfecta interacción y equilibrio de los humores con el mundo natural constituía la salud; su asimetría y desequilibrio, las enfermedades. Una realidad cultural que hizo que la medicina no fuese un saber independiente, ni un fin en sí mismo. Su objetivo primario era la salud física, pero su objetivo último era eminentemente pedagógico. Con el dominio médico, amén de conservar la salud biológica, se trataba de buscar la salud psicológica, la armonía entre salud corporal y salud mental, la moderación de las pasiones o emociones, conocer los temperamentos y, sobre todo, garantizar el crecimiento y desarrollo de la persona ayudándole, con la anuencia de otros saberes, a alcanzar su fin último, a saber: la sabiduría o afirmación plena del espíritu[247].

¿Cómo afrontó Tournai este tema en relación con el talento? Realmente no se detuvo en excesivas descripciones médicas o psicofísicas, él era un fraile franciscano a quien de la medicina sólo le interesaba lo que influía en el perfeccionamiento humano. En este sentido, se detuvo únicamente en describir cuatro causas que a su modo de ver dificultaban el desarrollo de la inteligencia: la primera era la debilidad psicofísica de la infancia y la ancianidad; la segunda, los accidentes y enfermedades que circunstancialmente lastran el desarrollo intelectual; en tercer lugar estudió las situaciones de desorden físico que desvirtuaban el desarrollo firme del espíritu; y finalmente contempló la cerrazón del talento por las limitaciones que produce una reflexión desordenada y excesiva[248].

sexuales, la flebotomía, el ejercicio físico, etc.; y 6.ª las disposiciones o estados del espíritu: alegría, enfado, tristeza, etc.

[247] Sobre este tema puede consultarse: H. Shipperges, *El jardín de la salud. Medicina en la Edad Media* (Laia, Barcelona 1987); Íd., *La medicina árabe en el medievo latino* (Real Academia de Bellas Artes, Toledo 1989); P. Gil Sotes, «Regimen sanitatis ad regem aragonum», en *Arnaldi de Villanova. Opera omnia,* X (Universidad de Barcelona, Barcelona 1996); D. Jacquart - F. Michieau, *La médicine arabe et l'occident médiéval* (París 1990); F. Fery-Hue, «*Le régime du corps d'Aldebrandin de Sienne.* Complément à la tradition manuscrite»: *Romania* 117 (1999) 51-77.

[248] *De modo addiscendi,* 4, 14, 2.

Sobre la infancia y senectud cabe decir que constituían la etapa primigenia y final del ciclo vital humano. Un ciclo que *mutatis mutandis* se concretó en seis edades asentadas por Isidoro de Sevilla: infancia hasta los siete años, niñez o *pueritia* hasta los 14, adolescencia hasta los 28, juventud hasta los 50, madurez o *gravitas* hasta los 70 y, finalmente, senectud o vejez, que por ser la última del ciclo vital no presentaba límites de edad[249]. Para nuestro franciscano, la infancia y la senectud eran débiles por principio, no tenían fuerza, y poseían una mezcla humoral desequilibrada y limitante para el talento. «La niñez es caliente y húmeda por su resultado, pero la edad senil es fría y seca y en una y otra el talento tiene menos vigor»[250]. Una contingencia que en los niños sólo requiere la espera del crecimiento y en los ancianos la esperanza del recuerdo de la experiencia. Con san Jerónimo, dirá Tournai: «la vejez de los que formaron su mocedad con nobles artes y meditaron la ley del Señor día y noche, con la edad se hace más docta, más fuerte con la experiencia, con el paso del tiempo más prudente, y recoge los frutos dulcísimos de sus pasados estudios»[251]. A esto Tournai no llama talento, sino vida recordada, que no es otra cosa que sabiduría o recuerdo activo del pasado.

En segundo lugar, el talento se embotaba por el desorden de los accidentes, enfermedades y desarreglos gastronómicos. Especialmente lesivos son para el razonamiento «las afecciones de cabeza, el vértigo y la turbación de la vista»;

[249] ISIDORO, *Etymolog.*, lib. XI, cap. 2. La historiografía ha abordado con sumo interés el tema de las edades de la vida. Un ejemplo, sin pretensiones de extensión, puede verse en: J. A. BURROW, *The Ages of Man. A study in Medieval Writing and Thought* (Clarendon Press, Oxford 1986); E. SEARS, *The Ages of Man. Interpretations of the Life Cycle* (Princeton Univ. Press, 1986); R. METZ, «L'enfant dans le Droit Canonique Médiéval»: *L'enfant, Recueils de la Société Jean Bodin* 2 (1976) 9-96; M. M. SHEEHAN (ed.), *Aging and Aged in Medieval Europe* (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990).

[250] *De modo addiscendi*, 4, 14, 3.

[251] HIERONYMUS, *Epistolae*, LII: *Ad Nepotianum*, 3 (PL 52,529). *De modo addiscendi*, 4, 14, 6.

lo es también «la excesiva carga de comida y bebida y sobre todo la ingestión de cebollas, de ajos y de otros frutos de sabor amargo, su fortaleza ocasiona debilidad al talento». De igual modo, las personas de sueño pesado son lentas en el razonamiento, tienen los ojos como la boca siempre abiertos y sus bostezos son continuados, actos que al repetirse con asiduidad denotan cansancio, falta de concentración, de agilidad, de fijeza y, sobre todo, cerrazón mental. «También el pasmo mental dificulta el talento porque merma los sentidos y los movimientos. Esa enfermedad se conoce como insensibilidad e inmovilidad. El talento se regenera por lo opuesto a ellas, pues, a causa de la humedad acuosa que está esparcida por toda la cabeza, los ventrículos del cerebro se remojan, sus membranas se humedecen y ablandan y las cabezas de los nervios sensibles y móviles se cierran. Pero el tratamiento de estos temas no corresponde al pedagogo, se debe dejar al médico»[252].

En tercer lugar, el talento puede embotarse por causas corporales. Para que el cultivo del talento resulte efectivo debe sujetarse a orden, especialmente en las relaciones sueño, vigilia y corporalidad. Con el Pseudo-Clemente dirá: «Hay que cuidar con firmeza que nadie, quitando del tiempo que suele destinar al estudio, lo añada al sueño y disminuya el tiempo de vigilia. También hay que procurar que, si se interrumpe el sueño sin haber hecho aún la digestión, el cuerpo indigesto no haga pesada la mente, y exhalando crudos humores vuelva confuso y turbio el sentido interior. En consecuencia, lo correcto es que esta parte corporal se reconforte con el descanso oportuno, para que el cuerpo, satisfechas suficientemente sus necesidades, pueda en las demás cosas prestar a la mente el justo servicio»[253].

Una necesidad implacable que el cuerpo demandará legítimamente haciendo del orden circadiano la base rítmica

[252] *De modo addiscendi,* 4, 14, 9.

[253] PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones,* VI, 1 (PG 1,1347C). *De modo addiscendi,* 4, 14, 11.

del estudio. Por eso Tournai, que conocía bastante bien el orden del estudio, concluye con san Casiano: «Hay que procurar con todo empeño que no parezca que, dominados por la languidez y la inactividad de la vigilia, recuperamos a lo largo del día el sueño que hemos sustraído a la noche, y que no tanto hemos restado descanso al cuerpo cuanto hemos cambiado el tiempo del descanso y la recuperación nocturna. Porque sin duda alguna el que intentare sustraer a esta carne no una parte razonable sino todo, no lo superfluo sino lo necesario, se verá obligado a devolvérselo todo»[254].

Finalmente, el embotamiento del talento podía producirse cuando sometemos desordenadamente el alma a reflexiones complejas y sutiles o por encima de nuestras propias posibilidades. Una situación descompensada que debía evitarse por los serios problemas que podía generar. El alma es dúctil, tiende al pensamiento, pero ante las demandas de la reflexión ardua y compleja se concentra sobre sí misma, retrae energías de otros órganos y genera por su misma exigencia cansancio, insomnio, frialdad cerebral, espesura, destrucción de la memoria y melancolía. Graves problemas que llevan a Tournai a decir con Constantino el Africano: «Si no se pone remedio a la pasión violenta para que su pensamiento se retire y su alma se aligere, forzosamente se cae en la enfermedad de la melancolía, y así como del trabajo excesivo corporal se cae en una ética trabajosa, así por el trabajo del alma en la melancolía»[255]. Por tanto no pienses más de lo conveniente y no «seas más sabio de lo que es necesario» (Rom 12,3).

[254] Casiano, *De Coenobiorum Institutis,* III, 8 (PL 49,143AB-144A). *De modo addiscendi,* 4, 14, 12.

[255] Constantinus, *Viaticum,* 1, 20. *De modo addiscendi,* 4, 14, 18.

γ. La memoria

Todo el itinerario de ascendencia perfectiva que sigue al pensamiento sería inviable si no existiera una de las facultades capitales del alma que lo hacen posible: la memoria. Una *vis* o potencia que nuestro franciscano diseccionó con especial minuciosidad analizando cuatro variables de su naturaleza: su esencia, cualidad, capacidad y plasticidad. Análisis que ilustró sintetizando el patrimonio mnemónico de sus maestros franciscanos con fuentes recurrentes de su época: Aristóteles, Cicerón, san Agustín, Averroes, Avicena y Constantino el Africano. El resultado fue un capítulo muy completo sobre el sentido, alcance y pedagogía de la memoria escolástica[256].

— Esencia

¿Cómo definió Tournai la esencia de la memoria? Como esencia espiritual, creada por Dios, llamada a actualizar lo que ha existido, para que la inteligencia piense lo que la voluntad quiere[257]. Una definición típica y esencial del pensamiento escolástico que ponía de manifiesto cómo la

[256] Cf. J. VERGARA, «La memoria en las obras pedagógicas de la Baja Edad Media»: *Bordón* 64/4 (2012) 11-125. Sobre este tema véase también: F. YATES, *The Art of Memory* (University of Chicago Press, Chicago 1966); P. RICHÉ, «Le rôle de la mémoire dans l'enseignement médiéval», en *Jeux de mémoire: aspects de la mnémotechnie médiévale / recueil d'études publié sous la direction de Bruno Roy et Paul Zumthor* (Presses de l'Université de Montréal, Montreal 1985) 133-148; M. CARRUTHERS *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (CSML 10; Cambridge Univ. Press, Cambridge 1990).

[257] *De modo addiscendi,* 4, 15, 2-3. Tournai se apoya en una síntesis de estoicos, Padres de la Iglesia y medievales. Con M. TULLIUS CICERO, *De inventione,* 11, 53, dice: «La memoria es por la que el espíritu evoca lo que existió. La inteligencia, por la que conoce lo que existe. La previsión, por la que parece que algo va a existir antes de que haya existido». Con Juan Damasceno, señala: «Memoria es la idea dejada por algún sentido que aparece según un hecho o una agrupación de sentido e inteligencia» (IO. DAMASCENUS, *De fide orthodoxa,* II, 20 [PG 94,938]), y con los escolásticos, concluye: «Todo esto lo recibe la memoria y por medio de su imaginación vuelve a hacer presente al espíritu».

memoria no constituía un fin en sí mismo o un compartimento estanco, estábamos ante una facultad constitutiva del alma que penetraba la entera dimensión espiritual del hombre, formando una unidad ontológica e indisociable con el entendimiento y la voluntad[258].

Con esta máxima, Tournai se lanzó a desvelar la naturaleza de la memoria. De acuerdo con la tradición grecorromana, la dividió en sensible e inteligible. La primera podía ser natural o artificial: la natural nace con el sujeto, es connatural a él, mientras que la artificial requiere adiestramiento, y ayuda[259]. La memoria sensitiva, ya sea natural o artificial, tiene su propia identidad: se queda en las puras impresiones sin trascender o abstraer más allá de las formas sentidas[260], no forma conceptos o ideas superiores, es propia de los animales y de ella participa el género humano, aunque con una diferencia esencial: el animal se queda en el recuerdo corpóreo y el hombre puede y debe trascenderlo[261].

[258] Esta idea no es propia de Tournai, es una de las señas de identidad de la memoria agustiniana. El sabio de Hipona la dejó asentada en *De Trinitate* X, 11, 18.

[259] *De modo addiscendi,* 4, 15, 5. Esta división la toma Tournai de la anónima *Rhetorica ad Herennium,* mal atribuida a Cicerón. En ella se dice expresamente: «Hay dos clases de memoria: la una natural, la otra artificial. La memoria natural es aquella que, nacida simultáneamente con el pensamiento, está injertada en nuestras mentes. La artificial es la memoria que ha sido fortalecida y consolidada por el ejercicio. Esta disciplina puede perfeccionar una buena memoria natural, e incluso las personas peor dotadas pueden perfeccionar con el arte sus débiles memorias» (*Rhet. ad Herennium,* III, XVI-XXIV).

[260] *De modo addiscendi,* 4, 15, 9. «Por eso, no lejos de la verdad, se dice que hay afinidad en la memoria del hombre y de la bestia. Ya que tanto las cigüeñas como las golondrinas después de un año vuelven a sus nidos y los caballos vuelven a sus establos y los perros reconocen a sus dueños. Pero, como las almas de las bestias, aunque retienen de modo natural las imágenes de los lugares, sin embargo no tienen el conocimiento de su misma esencia, se quedan necesariamente en el recuerdo de los objetos corpóreos que percibieron por los sentidos del cuerpo y, al no tener la facultad del raciocinio, no pueden ver no diré algo por encima de sí mismos, sino a ellos mismos» (Mamertus Claudianus, *De statu animae,* XX-XXI).

[261] Esta idea no es original de Tournai, estaba ya en los griegos. Para éstos, la memoria o *mnemosine* fue un instrumento insoslayable de la filosofía para acceder a la sabiduría por medio del recuerdo. Ya Platón, en los diálogos

> La memoria sensible es una energía situada en una celda posterior del cerebro, establecida para la conservación de las impresiones procedentes de la atención puesta en las cosas sensibles, que la facultad estimativa, que carece de órgano y tiempo, ha percibido de cada uno de los sentidos. Y no está en todos los animales, sino en aquellos en los que hay una potencia sensible que distingue el tiempo y las diferencias del tiempo, puesto que la misma es la percepción repetida en el presente, no continua sino interrumpida. Y ésta es común a la artificial y a la natural[262].

En un nivel superior está la memoria intelectiva. Una facultad del alma llamada a conservar ideas o conceptos que trascienden las formas sensibles o están fuera de ellas[263]. Es lo que Tournai y los escolásticos llamaron propiamente raciocinio o conocimiento de las esencias mediante el recuerdo. Esta memoria es de dos tipos: divina y no divina. La primera es propia de Dios, es la fuente primaria de toda memoria, no es creada, y en ella el recordar y lo re-

de *Menón* (82e 86e) y *Fedón* (73c-d), distinguió entre *mneme* o memoria sensible, llamada a retener las huellas de las sensaciones, y reminiscencia o *anámnesis,* verdadera fuente del conocimiento que acierta a ver en esas huellas lo inteligible conforme a las ideas subsistentes que contemplaba el alma antes de estar unida al cuerpo. Aristóteles ahondó más en la naturaleza y funcionamiento de la memoria. Primero en *De anima* y después en *De memoria et reminiscentia,* planteó un concepto de memoria más empírico y sobre todo más unido a las sensaciones. Un matiz clave que completó con el análisis de diferentes tipos de memoria: sensitiva, común a los hombres y animales, siendo el nivel más bajo de conocimiento; le seguía la memoria imaginativa, es el recuerdo o imagen formal de las sensaciones, siendo común a animales y hombres —se denominaba también entendimiento paciente o pasivo—; en tercer lugar estaba la memoria racional o experiencial, es propia de los hombres; un estadio del conocimiento donde las formas o imágenes de la memoria, desligadas ya de las sensaciones, muestran al entendimiento la materia prima para formar ideas o conceptos universales, es el entendimiento agente o activo (ARISTÓTELES, *Memoria y recuerdo,* part. II, caps. I-II, 1962).

[262] *De modo addiscendi,* 4, 15, 8.

[263] *De modo addiscendi,* 4, 15, 7. «La memoria inteligible, en la medida en que es parte de su imagen, es una potencia de lo inteligible vuelta a Dios, que se abstrae de cualquier diferencia temporal según una porción superior y que tiene dentro de ella la presencia de conocimiento de la primera unidad en alguna forma innata» (AUGUSTINUS, *De Trinitate,* IX, 6 (PL 42,966).

cordado son una misma cosa, ya que Dios es acto puro[264]. En cambio, la memoria no divina es creada. Es una participación de la memoria de Dios y es propia de los ángeles y de los hombres. La de los ángeles es muy superior a la de los hombres. Estamos ante espíritus puros, sin corporeidad o temporalidad. Su memoria es pura inmediatez, no necesita mediaciones; tuvieron una y decidieron situarse en un nivel más allá de lo mutable y temporal. La memoria de un ángel no tiene olvido, por eso después de haberla conocido el ángel no pierde la naturaleza de las cosas, no necesita recordar[265]. En cambio, la memoria intelectiva del hombre, aunque trasciende las formas sensibles, necesita de ayudas y mediaciones para rememorar, imaginar, razonar y abstraer[266].

A estas funciones de conservación y rememoración correspondía un lugar o dimensión fisiológica. Con Averroes, nos dice Tournai que la dimensión imaginativa de la memoria se sitúa en la parte anterior del cerebro; los procesos relacionados con la parte pensante o encargada de elaborar una idea o concepto se sitúan en el centro, mientras que el almacén de los recuerdos corresponde a la parte posterior del cerebro[267]. Funciones que Tournai detalló con más minuciosidad al exponer con Galeno, Plinio y Constantino el Africano que en el cerebro humano existen dos ventrículos: proa y popa, separados por un ventrículo medio que posibilita fisiológicamente el funcionamiento de la memoria[268].

[264] AUGUSTINUS, *Conf.* XI, 31. *De modo addiscendi,* 4, 15, 7.

[265] *De modo addiscendi,* 4, 15, 7. La memoria angelical es «una potencia intelectual no coeterna con lo eterno, sino partícipe de su eternidad, mutable por naturaleza pero que excede por la contemplación y beatitud a toda mutabilidad del tiempo y sin ningún lapso desde que fue hecha; al ser Dios inherente a ella, supera toda mudanza variable de los tiempos».

[266] CICERÓN, *Ad Herennium,* III, 16. *De modo addiscendi,* 4, 15, 8.

[267] AVERROES, *Comm. De memoria Arist.* t. VI, f.195^{v} b. *De modo addiscendi,* 4, 15, 15.

[268] *De modo addiscendi,* 4, 16, 19-20. La fisiología de la memoria que describe Tournai es galénico-arábiga, entresacada de Constantino el Africano. En el cerebro hay tres ventrículos esenciales de la memoria: proa y popa separadas por un ventrículo medio que posibilita fisiológicamente el funcionamiento de

— Cualidad

Tras analizar la esencia de la memoria, Tournai se pregunta por sus cualidades. En primer lugar analiza cómo participan de la misma los animales y los hombres. Los primeros tienen una memoria sensitiva en mayor o menor grado según la cualidad de la materia; los hombres, en cambio, aunque participan de una memoria sensitiva, tienen como signo característico una memoria intelectiva que tiene por objeto juzgar y trascender lo sentido. «Pues ¿qué hombre podría equipararse a las águilas en la visión, o a los perros en el olfato, o a los pavos reales en el color, o al león en la fortaleza, o a las gacelas en la rapidez, o a las moscas en el vuelo? Pues nos superan en las ventajas corporales a estos que nosotros aventajamos en las capacidades de la razón [...]. Por lo que queda claro que los cuerpos de los hombres son muy despreciables y dignos de compasión si no se guían por la memoria racional»[269]. Véase la abstracción o formación de conceptos.

la memoria. La proa se divide a su vez en dos partes que constituyen una unidad con un aire intercambiable que posibilita un espíritu animado que forma los sentidos de ver, oler, gustar e igualmente la imaginación. Entre la proa y la popa hay a su vez una parte media o de separación. A ella llega el aire o espíritu animado de la proa y a ella corresponde regenerarlo y hacerlo más sutil, limpio y claro, lo que permite formar la razón y el intelecto. Este ventrículo medio es semejante a un nervio y los anatomistas lo llaman ascendente y descendente, y en la subida se abre una abertura y en la bajada se cierra; cuando se abre, pasa el espíritu animado desde la proa a la popa y esto no sucede a no ser cuando es necesario recordar las cosas confiadas a la memoria o retener las que no se quieren olvidar (CONSTANTINUS, *Viaticum,* 1, 14. *De modo addiscendi,* 4, 16, 20). Después, con Plinio, concluyó que el ventrículo de la popa es el más importante. A él llega el espíritu sutil, claro y limpio, porque para el recuerdo y la retención son necesarias la claridad y la sutileza y si no se abre ese camino para que pase el espíritu hasta la popa del cerebro, el hombre no recuerda un objeto ni responde a una pregunta (PLINIUS, *Historia naturalis,* XI, 49). Y con Galeno, concluyó: «La razón y el intelecto y la diferencia no las hace sino la armonía del espíritu animado que está en la popa del cerebro» (GALENUS, *De usu partium corporis humani,* VI, II, 13).

[269] *De modo addiscendi,* 4, 16, 2.

En segundo lugar, Tournai se extiende en las diferentes cualidades de la memoria humana según sean los individuos y sus complexiones. No es lo mismo la memoria de un niño, de un anciano, de un ávido intelectual o de un lento. Los niños, al tener una complexión húmeda, captan experiencias sensitivas, pero apenas hacen o retienen construcciones intelectivas. Los ancianos, al predominar la complexión fría y seca, apenas elaboran o graban sensaciones y reflexiones nuevas, viven del recuerdo. Hay también individuos que, al predominar una complexión húmeda y caliente, poseen una manifiesta rapidez intelectual, a la vez que una reflexión escasa. La humedad de su complexión les posibilita grabar sensaciones, pero el excesivo calor altera su facultad imaginativa. Otros individuos, en cambio, son lentos de inteligencia. Su escasa humedad dificulta grabar imágenes y, en consecuencia, su posterior conceptualización[270].

En tercer lugar, Tournai, para discriminar mejor las cualidades de la memoria, distingue entre retentiva y rememorativa. Por memoria retentiva entiende la simple conservación o retención de las sensaciones, formas o conceptos sensibles; por reminiscencia o rememorativa, el recuerdo o actualización de lo ya producido pero olvidado, cualidad que sólo pertenece al hombre[271]. Con Avicena, recalca que «la memoria existe en los animales, pero el recuerdo, que es evocación de la inteligencia para buscar lo que se ha olvidado, no se encuentra sino tan sólo en el hombre. Pues saber que se ha tenido algo que después se ha destruido no es propio sino de la facultad racional o, si existe algo propio de alguna otra facultad más allá de la razón, podría ser de apreciación, pero que está realzada por la racionalidad»[272].

[270] Ibíd. 4, 16, 3.

[271] Ibíd. 4, 16, 9. «Por consiguiente, la diferencia entre memoria y reminiscencia es que la memoria es retención de las formas o de los conceptos sensibles, o bien la representación de las mismas; la reminiscencia, en cambio, búsqueda por parecidos de las formas borradas por la memoria mediante el olvido».

[272] *De modo addiscendi,* 4, 16, 8.

En cuarto lugar, Tournai se preguntó sobre el porqué de las diferencias individuales en la memoria. La respuesta tenía mucho que ver con las predominancias humorales, temperamentos y complexiones. Con Avicena nos dice que las personas de temperamento o complexión seca son fuertes en conservar y retener en la memoria, en cambio son flojas en recordar, esto es, en mover la memoria. Pues la sequedad es conveniente para captar y retener impresiones, pero no es apta para el movimiento y por eso la complexión seca es conforme a la memoria retentiva, pero no conforme al recuerdo o reminiscencia. Por el contrario, las personas que son de complexión cálida, aunque retienen peor, recuerdan con más facilidad. La calidez posibilita que reciban más señales, que sean más aptas para el movimiento y que recuerden más rápidamente.

En el plano de las patologías fisiológicas, recordó, con el *De natura hominis* de Nemesius, que «dañados los ventrículos anteriores del cerebro, los sentidos se obstaculizan y el discernimiento permanece ileso; pero si el que sufre es el ventrículo central, se altera la razón sólo, y los sentidos permanecen intactos; pero si han sufrido el ventrículo anterior y medio, se retira igualmente la razón junto con los sentidos; pero si el que sufre es el posterior, la memoria se corrompe [...] y se debilita el espíritu entero»[273]. Una situación —concluye Tournai lacónicamente— que no corresponde tratar al maestro, sino al médico.

— Potencialidad

El tercer elemento que define la memoria es su potencialidad. Facultad que Tournai describió exponiendo cuatro posibilidades de la memoria según su capacidad, inmaterialidad, dignidad y utilidad. La capacidad es la facultad de almacenar y retener imágenes que nos han introducido

[273] NEMESIUS, *De natura hominis,* XIII (PG 40,663-666). *De modo addiscendi,* 4, 16, 13.

los sentidos. Una posibilidad que permite al hombre tener en su mente cualidades corporales en forma de realidades incorpóreas.

> Es admirable —dice con san Agustín— cuando cualidades corporales pasan a realidades incorpóreas y esto sucede cuando en cierto modo recogemos las formas de los cuerpos que vemos y las guardamos en la memoria y las llevamos con nosotros adondequiera que avanzamos: y las formas no abandonaron los cuerpos y sin embargo pasaron a nosotros de un modo admirable, impresionando nuestros sentidos[274].

En segundo lugar, la naturaleza de la memoria se define por su inmaterialidad. Lo aportado por los sentidos no es masa o volumen, sino realidades inmateriales. Lo que ponen de manifiesto que la memoria es de naturaleza espiritual y es más grande que todo lo corporal.

En tercer lugar, la memoria viene definida por su misma dignidad, equiparable en cierto modo a la esencia misma de Dios, de la que de una u otra manera participa por su naturaleza espiritual. Para Tournai, es en la memoria donde Dios reposa, donde lo conocemos, donde mora.

> En mi memoria te encuentro, Señor, cuando te recuerdo y me deleito en ti. Éstos son mis gozos que me diste al contemplar mi indigencia». Pero ¿dónde te encuentras en mi memoria? ¿Qué clase de aposento te has fabricado en ella? Tú concediste esta dignidad a mi memoria para que te quedes en ella; pero examino atentamente en qué parte de ella te encuentras y no te encuentro [...] ¿Y por qué busco en qué lugar te encuentras, como si allí hubiera lugares? [...] ¿Por tanto, dónde te encontré para conocerte sino en ti que estás por encima de mí?[275]

[274] AUGUSTINUS, *Contra Iulianum,* V, 14 (PL 44,812). *De modo addiscendi,* 4, 17, 2.

[275] ID., *Conf.,* X, 8. *De modo addiscendi,* 4, 17, 6.

Explicación importante que permite concluir a Tournai que el alma no tiene lugares, es el reflejo o imagen de Dios. Un espejo que hay que contemplar y mirar con constancia y sin dejación para no olvidarse o alejarse de Dios. Esta idea no es retórica, en Tournai tiene una trascendencia extraordinaria. El fin de la memoria no es ayudar al entendimiento a alcanzar la sabiduría filosófica, tampoco es contribuir a que el hombre sea bueno y competente, es ayudar al hombre a ser santo. Un fin genuino de la cultura franciscana donde la *memoria sui* del alma se trasforma en una *memoria Dei*[276].

Finalmente, Tournai apela a la cuádruple utilidad de la memoria: primero, guarda y almacena lo captado por los sentidos; segundo, actualiza lo olvidado haciéndolo presente de manera inmaterial; tercero, es agradecida, pues al contemplar sus posibilidades obliga al hombre a congratularse de su propia naturaleza y a agradecer a Dios el don con que lo ha conformado; por último, la utilidad de la memoria reside en su simplicidad inmaterial, una cualidad que nos permite ver, analizar, comprender lo creado e increado.

— Plasticidad

La última de las variables que definen la naturaleza de la memoria es su plasticidad o dinamismo. Un recurso habitual y socorrido de la mnemotecnia escolástica que hacía referencia a su actualización pedagógica y que Tournai diseccionó en la recurrencia de cuatro recursos didácticos: el tiempo, el lugar, el ejercicio y la medida.

[276] Esta idea agustiniana y tournacense fue expuesta con una orientación moral por Boncompagno da Signa, en *Rhetorica Novissima* (h.1235). Estamos ante un *ars dictaminis* de la Universidad de Bolonia que acertó a integrar la ciencia de la memoria a los sistemas esenciales de la moral cristiana del medievo: las virtudes y los vicios, e incorporó algo que tendrá una importancia clave en la formación cristiana: el recuerdo del cielo y del infierno como tema central de formación.

Sobre el tiempo, señaló tres ideas prácticas: recomendó que la memoria se ejercitase en un tiempo tranquilo para facilitar la meditación; a ser posible, que fuese un tiempo nocturno, pues el silencio y recogimiento de la noche facilitan la concentración y no dispersión de los sentidos[277]; y que se hiciese con la digestión hecha, pues los vapores y los humos de los alimentos perturban los sentidos[278].

Sobre el lugar, recomendó que fuese oscuro, conocido y que facilitase el recurso de señales. Para los escolásticos, la oscuridad favorecía las asociaciones mentales, lo abierto las dificultaba; conocer el lugar era igualmente importante, posibilitaba la relación o asociación de ideas; en cambio, lo nuevo lo entorpecía; por último, el lugar debía posibilitar la utilización de símbolos, imágenes, números, letras u otros recursos que facilitasen la asociación y el recuerdo[279].

Sobre el ejercicio o entrenamiento, lo concretó en tres prácticas asiduas: la lectura moderada, la escritura libre y la reflexión pautada. La lectura moderada aconsejó que se hiciese en voz baja o susurro, nunca en voz alta, para facilitar

[277] MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* V, 539, 7-14. *De modo addiscendi,* 4, 18, 4.

[278] *De modo addiscendi,* 4, 18, 3. «En particular la vista y el oído, que son imprescindibles para aprender [...] así en aquel momento la memoria se embota y las representaciones imaginarias no se pueden distinguir; pero después del sueño se siente más vigorosa, cuando se ha realizado el efecto de la digestión y las potencias del alma no luchan en sus actuaciones».

[279] CICERÓN, *Ad Herennium,* III, 19. *De modo addiscendi,* 4, 18, 6. No estamos ante una cuestión baladí. La escolástica produjo referentes para facilitar el recuerdo que marcaron época. En el s. XII destaca *De tribus maximis circumstantiis gestorum* (h.1135) de Hugo de San Víctor, que durante mucho tiempo constituyó el manual nemotécnico de buena parte de las universidades medievales. En el s. XIII destaca Tomas de Aquino y más concretamente *Sententia libri De sensu et sensato. Tractatus 2: De memoria et reminiscentia* (1259) de Aristóteles, a la *Summa theologiae*, I, q.79, a.6-7 y a *De veritate*, q.10, a.2c.), referentes donde ahondó en la naturaleza de la memoria, su objeto, sus diferencias con el concepto de reminiscencia y su apuesta por la memoria artificial. A comienzos del s. XIV destacan el *Ars Magna* (1305) y el *Liber ad memoriam confirmandam* (1308) de Raimundo Lulio. En ambas, el uso de la memoria está enfocado, por influencia agustiniana, a conocer los atributos divinos, pero el proceso técnico es un modelo de memoria artificial con técnicas alfabéticas, numéricas y algebraicas orientadas a recordar conceptos.

la concentración; la escritura libre debía recoger resúmenes o notas breves del día que facilitasen el recuerdo; finalmente, la reflexión pautada debía hacerse sobre las causas de los hechos, su explicación, significado y trascendencia, favoreciendo siempre la contemplación de la grandeza y magnanimidad de Dios[280].

Sobre el modo de la memoria, Tournai lo concretó en tres modos de ejercitación: colectivo, decisivo y supositivo[281]. El modo colectivo consistía en reducir a resúmenes breves o epílogos todas las cosas que se hubiesen leído, escuchado o debatido para mantener vivo su recuerdo y retención[282]. Sobre la división, recordó la importancia de dividir o clasificar los hechos en partes o enunciados que facilitasen su retención y recuerdo[283]. Finalmente, la suposición aludía a la importancia de tener abundantes referentes de imágenes, representaciones o símbolos personales y singulares que ayudasen a recordar lo almacenado[284].

[280] *De modo addiscendi,* 4, 18, 11-12.

[281] Ibíd. 4, 18, 20.

[282] Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, III, 12. *De modo addiscendi,* 1263, *De modo addiscendi,* 4, 18, 20. «Así como el talento investiga y encuentra dividiendo, así la memoria guarda reuniendo. Por consiguiente, conviene que lo que hemos dividido para aprender, lo reunamos para confiarlo a la memoria. Reunir es reducir a una especie de resumen breve y compendioso aquello de lo que o se ha escrito o disputado más prolijamente, resumen que los mayores llamaron epílogo, esto es, una breve recapitulación de lo dicho antes. De hecho, todo estudio tiene algún fundamento en el que se apoya la verdad entera de un hecho y la fuerza de un pensamiento y con él están relacionadas todas las otras cosas: buscar esto y examinarlo es reunir. Una sola es la fuente y muchos los riachuelos».

[283] *De modo addiscendi,* 4, 18, 21. Aunque «no siempre debemos recordar en el orden en el que hemos dividido las cosas, sino que debemos distribuirlas en lugares adecuados. Toda división comienza en lo finito y llega hasta el infinito; por otra parte lo finito es más conocido y más comprendido por la ciencia».

[284] *De modo addiscendi,* 4, 18, 22. «Tulio recomienda que el que quiera recordar se represente con muchas semejanzas lo que quiera recordar: de manera que, si queremos acordarnos de quien se enfrenta a nosotros en un juicio, nos imaginemos a alguien en la oscuridad con grandes cuernos viniendo contra nosotros en el juicio: pues los cuernos llevan la memoria a la reminiscencia del adversario; y por medio de lo blanco se vuelve a traer

Estos tres modos debían traducirse en ejercicios y plasmaciones asiduas y continuas. Un entrenamiento que debía contemplar el descanso sobrio, la comida moderada, el sueño justo y huir de las pasiones carnales e irracionales, pues tras ello «es fácil hacer volver los sentidos del cuerpo y levantar el espíritu»[285]. Aunque no conviene «acostumbrarnos a ser condescendientes con nosotros mismos», sino exigentes. «Cuando vayas a acostarte siempre —dice con san Bernardo— lleva contigo algo en la memoria o en el pensamiento de manera que duermas plácidamente con ello, porque en ocasiones el soñar incluso puede ayudarte, porque también te puede venir al despertarte y devolverte al estado de atención del día anterior»[286]. Una técnica muy habitual que ponía de manifiesto cómo la memoria era por encima de todo y antes que nada una forma patente de mantener el alma expectante.

δ. La *ratio* o razón

Después de hablar de los sentidos, el talento y la memoria, Tournai abordó la última facultad que cerraba la naturaleza o identidad del alma: la *ratio* o razón. Una facultad ligada inexorablemente a la memoria, que tiene por misión no tanto pensar como juzgar y decidir sobre lo que ésta guarda, retiene o recuerda. Proceso que desgranó en cuatro variables: su comienzo, su ejercicio, su juicio y su defecto. Vías que, a la postre, supusieron el triunfo del agustinismo en Tournai, la superación del neoaristotelismo y la aportación más genuina de la gnoseología franciscana a la mnemotécnica medieval.

el recuerdo de la leche; y así en las demás cosas, como queda claro en la técnica de la memoria».

[285] G. Carthusiensis, *De modo addiscendi,* 4, 18, 25.

[286] San Bernardo, *Epistola ad Fratres de monte Dei,* I, 11 (PL 184,329D). *De modo addiscendi,* 4, 18, 25.

— La razón y su comienzo

Refiriéndose a su comienzo, Tournai se planteó una pregunta clave: ¿cuál es el principio o causa de donde parte la razón? Nuestro franciscano no elucubró ni especuló en la respuesta, con una influencia manifiesta del *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura nos dice que la causa o principio de la razón no es el hombre ni la naturaleza, sino Dios mismo. Una causa incausada y eterna, anterior al mundo y al hombre, que al mostrar su deseo libérrimo puso en el alma creada de la persona humana dos marcas de su identidad: la facultad de razonar y el deseo por el bien *[ratio ad veritatem, affectio ad virtutem]*. Un matiz casuístico, que exige y trasciende la inducción experimental, y lleva a Tournai a afirmar con san Agustín que «la razón es la mirada del espíritu con el que la verdad se ve por sí misma y no mediante el cuerpo»[287].

> De la razón se originan decisiones justas, del afecto sentimientos santos, de aquélla toda la verdad y los sentimientos espirituales, de éstos toda la virtud y los afectos ordenados. Pero esto sucede cuando la razón se ilumina con la luz de la suprema sabiduría y este afecto se adapta a la regla de la suprema justicia[288].

Indudablemente no estamos ante un proceso fácil. El juicio de razón se enmarca en una experiencia vital ascética, intelectual, espiritual y de fe donde hay caídas y levantamientos, luces y sombras que te llevan a contemplar la verdad, a fundirte con ella y a poseerla por la virtualidad y efecto de la iluminación divina. Una experiencia que tiene mucho que ver con lo que san Buenaventura llamaba secuestro de Dios[289]. Un matiz fundamental para Tournai que

[287] AUGUSTINUS, *De immortalitate animae,* VI (PL 32,1026). *De modo addiscendi,* 4, 19, 4.

[288] *De modo addiscendi,* 4, 19, 3.

[289] BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Sermones selecti de rebus theologicis.* Sermo IV: *Christus, unus omnium magister,* en *Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae Opera omnia,* V (Quarachi 1891) 11-14.

pone de manifiesto que Dios, la suprema y única Verdad, fuente de donde todo procede, se te muestra porque Él te ama y no porque uno lo haya encontrado con la razón, el afecto o la experiencia.

> Esta perfección de la razón humana, yo habría dicho en cambio defecto, creo que el Apóstol la conoció por la experiencia del rapto; pues no considera que la razón humana pueda entrar en aquella claridad de la luz divina argumentando, ni puede comprender con el raciocinio. Pues si con algún razonamiento pudiera comprenderse, aquella luz sería inaccesible, y el Apóstol no diría que fue raptado[290].

— Su ejercicio

En todo este proceso la razón no se muestra como una facultad estática, está sujeta a ejercicio, a aprendizaje. Un proceso que debía comenzar analizando la condición de las criaturas, pues en ocasiones ponemos la razón en juicios contingentes y caducos que devalúan la recta razón. ¿Cómo evitarlo? ¿Cómo hacer juicios rectos de razón? La respuesta volvía a estar clara: remitiendo a Dios toda toma de decisiones[291]. «Así muchos investigan la naturaleza de las cosas con un esfuerzo persistente e inútil, pero ignoran al Autor y Artífice de toda la naturaleza, y sin embargo desprecian buscarlo, como si la verdad pudiera encontrarse sin Dios; vemos que éstos son conducidos fuera de sí mismos cuando, mientras van de un lado a otro con bastante diligencia para observar lo que no pertenece al asunto, se vuelven muy poco hacia sí»[292]. Es necesario, por tanto, cambiar de actitud, volverse hacia uno mismo donde habita la grandeza de la Verdad e inspirar de sentido divino toda

[290] RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Beniamin minor,* LXXIV (PL 196,53A). *De modo addiscendi,* 4, 19, 5.
[291] *De modo addiscendi,* 4, 20, 4.
[292] Ibíd. 4, 20, 3.

decisión. Quedarse en el exterior es futilidad, vanidad y nadería.

> Discurre —dice Tournai— a través de la condición de las criaturas prestando atención a su propio ser, que en ellas hay un favor divino, un servicio debido y costoso, el oprobio de tu propia condenación. Su propio ser [tomado en términos absolutos sin ver en ellas la huella de Dios] muestra la vanidad, porque así como toda criatura sale de la nada, así vemos por el cambio diario que tiende a la nada[293].

¿Cuál es la solución para ser eficaz en ello? «Elévate de forma penetrante a la contemplación de tu Creador. Pues ningún ejercicio es más útil y más digno para la razón que ejercitarse en aquello que es lo mejor y está por encima de lo demás. Ésta es la única sabiduría que supera la mente, no hay nada más digno de buscar que ésta, más dulce de encontrar y más útil de poseer. Pues la razón humana fue creada de ella misma y para ella misma para que haya una conversión de la mente hacia ella misma, como la imagen hacia aquello de lo que es imagen»[294].

¿Cómo se hace eso? Con el descanso, con la quietud, con el silencio, con la luz de las Sagradas Escrituras, escuchando a las personas adecuadas. «Vuélvete, razón, a tu propio descanso y encontrarás la sabiduría enseñándote; examina atentamente las Escrituras y encontrarás al Señor que solía hablar no entre la multitud y concurrencia de los hombres, sino en lugares abiertos, desiertos y montañas, en los sueños en medio del silencio de la noche; y aunque por la salvación del mundo se manifestó al mundo, sin embargo ordenó a sus discípulos predicar a la luz y desde encima de los tejados lo que decía en lo oscuro, y lo que oían al oído (Mt 10,27)»[295].

[293] Ibíd. 4, 20, 5.
[294] Ibíd. 4, 20, 11.
[295] Ibíd. 4, 20, 9.

Cuando esto se hace, «el cuerpo se eleva desde su estado natural hacia el cielo, que es el cuerpo más digno de todos los cuerpos; así la razón espiritual se debe levantar hacia el Espíritu increado, no entendiendo con arrogancia, sino amando piadosamente con afecto, y tratando de conocer aunque minuciosamente, sin embargo con prudencia, y con la práctica de ejercicios tanto más fuertes cuanto más alta es la grandeza de la majestad hacia la que se esfuerza en alcanzar. Ese ejercicio ama el silencio, la buena conciencia, no la ciencia engreída; las raíces de las virtudes no son floraturas de las palabras; sino las palabras dulces, ardientes y devotas, pacíficas, humildes, que se corresponden con los humildes, no engañosas, no controvertidas, no charlatanas, no portadoras de naderías, llenas de palabrería, no obstinadas, ni indiscretas, ni enfáticas. Ésta es la razón que merece ser iluminada por Dios a quien se acerca y llega a ser sabia por la Sabiduría y se ajusta como imagen a la Imagen»[296].

— Su juicio

Pero ¿cómo estar seguro de ese paso? ¿Cómo tranquilizar la conciencia de que lo hecho y decidido es conforme a verdad y justicia? Son preguntas lógicas de una voluntad que no quiere errar, preguntas que se hace el propio tournacense cuando estructura y construye su teoría gnoseológica. Y la respuesta vuelve a ser clara: con un juicio de razón cuyo criterio de discernimiento sea la gracia divina y las leyes eternas. Éste es el momento de decir sí, de proceder a la ejecución de las decisiones porque uno se desprende de sí, se reviste de Dios y es movido por la principal de las virtudes: la caridad.

El tema parece complejo, nuestra mente es mutable y contingente, nuestros sentidos muestran apariencias, Tournai lo sabe, por eso desbroza la cuestión con extrema minuciosidad, a la vez que con la simplicidad y sencillez que

[296] Ibíd. 4, 20, 13.

le caracteriza. El juicio de razón no lo mueve el entendimiento, en contra de lo que podamos pensar, éste es un medio; lo mueve el Espíritu, la ley eterna. Aquí la antropología se convierte en metafísica y en espiritualidad, se trata de mirar al ser. Posibilidad que tiene el ser humano no por un proceso cultural, sino de forma natural. El propio Tournai nos dice: «Ésta es una luz por medio de la que el entendimiento de forma natural se distribuye alrededor de lo conocible, en la que se representan los principios fundamentales de las ciencias. Por eso da crédito con facilidad a las consideraciones oídas de las facultades. Pues el Juez sapientísimo intenta que no se haga nada en nosotros sin la moderación del juicio, porque "el honor busca el juicio del rey" (Sal 99[98],4). Éste es el juez íntegro, incorruptible, que reside en la mente, que posee el fiel de la balanza de la rectitud de manera justa y sin desviarse en cuanto que se sustenta en razones eternas y observa las reglas de la ley eterna»[297].

> Privilegio de las almas puras es conocer la ley eterna, pero no les está permitido juzgarla, sino juzgar por medio de ella[298]. [Y después, concluye]: nosotros llegamos a conocer todo esto por los sentidos del cuerpo, pero no juzguemos de ello con los sentidos del cuerpo. Pues tenemos otro sentido del hombre interior mucho más poderoso que éste, con el que percibimos lo justo y lo injusto; lo justo por su aspecto inteligible, lo injusto por su privación. Para la función de este sentido no presta ayuda ni la agudeza de la pupila, ni los orificios de oídos, ni las fosas nasales, ni la bóveda del paladar, ni tacto alguno corpóreo: allí estoy seguro tanto de que existo como de que conozco y por esto amo[299].

[297] Ibíd. 4, 21, 2.

[298] Augustinus, *De vera religione,* XXXI (PL 34,148). *De modo addiscendi,* 4, 21, 3.

[299] Id., *De civitate Dei,* XI, 27 (PL 41,341). *De modo addiscendi,* 4, 21, 5.

— Sus defectos

No satisfecho del todo con estas reflexiones, Tournai deja para el final la necesidad de estar alerta sobre cuatro errores de la imaginación. En un intento por pulir el proceso, señala que el primer error se produce cuando la imaginación, encargada de presentar a los sentidos o a la razón las formas del mundo exterior, no va más allá del nivel sensible. Un nivel propio de los animales donde el discurrir es asistemático, sin rigor e infructuoso.

En segundo lugar, la imaginación puede también cometer errores cuando crea imágenes e ideas inmateriales, pero son de cosas visibles que no alcanzan a los sentidos corporales, pues no se separan de lo corpóreo. Tal es el caso, por ejemplo, «del fuego del infierno», «de los castigos eternos», o «de muchas fábulas o símbolos que representan realidades corporales sin trascender la sensibilidad». Un modo de razonar que, aunque en ocasiones pueda resultar práctico, en otras resulta engañoso y poco eficaz por no superar lo visible y corpóreo [300]. La solución consiste en elegir siempre bienes eternos. Una gracia especial de Dios que se concede en la humildad y en la santidad de la contemplación por la negación de uno mismo, la alteridad, y la búsqueda del absoluto por la fuerza de la caridad [301].

En tercer lugar está el lastre del ocio del pensamiento. Una situación que no es tanto volitiva como pulsional. Surge cuando las imágenes de los sentidos se imponen automáticamente sin control de la voluntad. Tal es el caso de los malos hábitos o de las pasiones no sujetas a orden y control. Allí no hay intención de juicio, no hay razonamiento válido porque no hay control de la voluntad. Para que el conocimiento sea óptimo es necesario que el libre albedrío haga salir de la memoria lo que la voluntad quiere que la razón juzgue. Entendimiento y virtud se unen así en una

[300] Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor* XVIII (PL 196,12B). *De modo addiscendi,* 4, 22, 3.
[301] Ibíd. XXII (PL 196,15B). *De modo addiscendi,* 4, 22, 5.

misma acción que cobra su mayor vigor cuando las cosas pensadas se refieren a Dios o tratan de Dios.

> Porque esta forma de pensar acerca de Dios no depende de la voluntad del que piensa, sino de la gracia del que da; por eso se ha de preparar el corazón para que la voluntad se libre de influencias ajenas; la razón o el entendimiento, de preocupaciones; la memoria, de ocupaciones tanto inútiles como útiles y a veces de las necesarias para que la voluntad muestre un afecto puro, la memoria materia fiable, y el entendimiento el atractivo de la experiencia. Así «todas las cosas cooperan al bien» (Rom 8,28) y concurren para deleite del que piensa[302].

El cuarto defecto de la imaginación es desarrollar una prudencia defectuosa. Una situación que se produce cuando en los juicios llamo bien al mal y viceversa o cuando exagero o minimizo la realidad.

> Ay de vosotros —dice con Isaías— que llamáis al bien mal y al mal bien, que ponéis las tinieblas como luz y la luz como tinieblas, que dais lo amargo por dulce y lo dulce por amargo[303] (Is 5,20).

Para evitar eso se requiere la luz de la justa prudencia, no estar en tinieblas, sino en la serenidad, la tranquilidad, la paz y el sosiego. Sólo así se puede distinguir, discriminar, ver la luz y dirigir los sentimientos a la virtud. Cuando así no se hace la prudencia se desvirtúa, «las virtudes se convierten en vicios [...] el temor cae en la desesperanza, el dolor en la amargura, la esperanza en la audacia, el amor en el halago, la alegría en la flaqueza, la ira en la locura»[304].

[302] G. CARTHUSIENSIS, *Epistola ad Fratres de monte Dei,* II, 2-3 (PL 184,346D-347C). *De modo addiscendi,* 4, 22, 9.
[303] *De modo addiscendi,* 4, 22, 10.
[304] Ibíd. 4, 22, 11.

— Exigencias del entendimiento en el discípulo

Tournai cierra sus reflexiones sobre una razón óptima desgranando cuatro exigencias y cuidados que ha de procurar el estudiante para mejorar su razonamiento: humildad en el entendimiento, aplicación en el cumplimiento, calma en el afecto y pobreza en los bienes[305]. Referentes que copia de la *Disciplina scholarium* del Pseudo-Boecio y del *De eruditione* de Vicente de Beauvais.

Sobre la humildad en el entendimiento dice que se muestra en cuatro situaciones. Primero, cuando «no tienes ninguna escritura como despreciable, porque todo conocimiento procede de la naturaleza de los buenos y Dios es el Señor de las ciencias (1 Re 2,3) y quizá no se encuentra ninguna escritura que no tenga alguna particularidad que es útil»[306]. Segundo, cuando el discípulo no se ruboriza de aprender de nadie: «Prefiero aprender con modestia lo ajeno —dice con Hugo de San Víctor— que ofrecer lo mío de manera temeraria. Pues es mayor vergüenza ser ignorante que recurrir a un hombre para aprender»[307]. Tercero, la humildad se hace patente cuando no se menosprecia la ciencia de los demás, una situación que se da en aquellos que piensan «su ciencia demasiado escrupulosamente, y, por otro lado, llenos de orgullo piensan que otros no pueden saber lo que ellos mismos saben». Finalmente, la humildad se ve en el aprendizaje prudente. Se trata de aprender con ritmo, con regularidad, sin avances exagerados, recorriendo caminos sinuosos antes de alcanzar la cima. Por eso, aconseja al discípulo:

> avanza de modo muy apropiado el que avanza con regularidad. Si das un salto, teme el precipicio. No te apresures demasiado. Tantea qué fuerzas tienes y qué tienes en las facultades de tu propia alma[308].

[305] Ibíd. 4, 23, 1.
[306] Ibíd. 4, 23, 2.
[307] Hugo de San Víctor, *De eruditione didascalica,* 111, 14 (PL 176,773-775). *De modo addiscendi,* 4, 23, 3.
[308] *De modo addiscendi,* 4, 23, 5.

En segundo lugar, Tournai considera que no es posible un buen razonamiento si éste no va acompañado de aplicación en el cumplimiento, expresión con la que quiere designar la estrecha relación que existe entre investigar y razonar. «Así pues, haya pasión en el trabajo y no menos investigación callada en la mente para reflexionar. El afán de búsqueda pertenece a la constancia del trabajo, pero la investigación, a la diligencia de la meditación. El trabajo lo llevan a cabo el esfuerzo y el amor; la diligencia, en cambio, la atención y la vigilancia. En estas cuatro cosas consiste la aplicación: el trabajo, para actuar; el amor, para terminar; el cuidado, para prever; y la vigilancia, para prestar atención»[309].

El tercer aspecto que debe cuidar el discípulo para una buena razón es la calma en los afectos. Un tema de importancia capital para el que se necesitaban «cuatro condiciones, a saber: en la carne, que haya observancia de la santidad; en la razón, conocimiento de la verdad; en la voluntad, abundancia de caridad cristiana, y en la memoria y en la mente, experiencia de afabilidad»[310].

El último de los aspectos vitales que posibilita un buen razonamiento es la pobreza de bienes patrimoniales. Una situación que te aleja de servidumbres terrenas y te centra en el espíritu al afirmarse por cuatro cualidades: autoridad, seguridad, libertad y alegría[311]. La autoridad de la pobreza la da el mismo Cristo, que enseñó en pobreza el camino de la verdad. La seguridad de la pobreza reside en desprenderse de servidumbres; por eso, con Séneca, apostilla: «Si quieres consagrarte al espíritu, debes ser pobre o semejante al pobre. El empeño no puede resultar provechoso sin el cuidado de la frugalidad; y la frugalidad es una pobreza voluntaria»[312]. De igual modo, a la seguridad de la pobreza sigue la libertad, que no es más que la consecuencia de no atarse a las riquezas; por eso apostilla con Séneca: «Convoca

[309] Ibíd. 4, 24, 1.
[310] Ibíd. 4, 25, 1.
[311] Ibíd. 4, 26, 1-2.
[312] SÉNECA, *Epistolae ad Luc.* II (17), 5, 5. *De modo addiscendi,* 4, 26, 4.

la filosofía a consejo: te convencerá de que no te sientes a hacer las cuentas»[313]. Finalmente, la pobreza se regocija en la alegría de la verdad lograda por el desprendimiento y la donación.

ε. Estructura y referentes documentales

El apartado cuarto del *De modo addiscendi,* referido a cómo es la enseñanza, es sin duda el más largo y complejo de todo el tratado. Sus 289 citas y 27 capítulos resultan más extensos que el resto de la obra entera, pero son quizás los más genuinos del pensamiento de Gilbert de Tournai al presentarse en ellos una síntesis acabada del agustinismo con el aristotelismo, la ciencia greco-árabe y el primigenio franciscanismo. Una síntesis que es sobre todo un tratado de psicología cognitiva dividido en cuatro apartados: los sentidos, el talento, la memoria y la razón, precedidos por un prólogo en el que Tournai justifica el parón que ha tenido su trabajo, el cambio de enfoque, de autores y el replanteamiento de la obra. Podría decirse que las tres primeras partes de su obra resultan un tratado recurrente y poco original sobre el estudio y la educación; en cambio, la cuarta parte, dedicada a la enseñanza, constituye por sí misma uno de los sillares más importantes y representativos de la psicología cognitiva franciscana.

Desde el punto de vista de las ideas, esta cuarta parte es en gran medida la continuación de la escuela franciscana de París: Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Buenaventura de Bagnoregio, autores a los que hay que añadir la impronta didáctica del dominico Vicente de Beauvais. Ninguno de ellos es citado como apoyo argumentativo, pero están sosteniendo e inspirando las ideas de nuestro tournacense. Otros autores sí están en el entramado directo de la obra. Destaca especialmente san Agustín con 50 citas. Sus *Confessiones*, *De ordine, De catechizandis rudibus, De diversis quaestionibus, De doctri-*

[313] SÉNECA, *Epistolae ad Luc.* II (17), 5, 2. *De modo addiscendi,* 4, 26, 5.

na christiana, De Trinitate, De vera religione y *Retractationes* muestran las limitaciones antropológicas que el ser humano tiene para aprender a la vez que sus inmensas posibilidades. Le sigue en protagonismo san Jerónimo con 32 referencias, entresacadas de sus *Comentarios a los Gálatas*, *Epístolas*, *Adversus Iovinianum, Breviarium in Psalmos* y *Dialogus contra Luciferianos*. Citas en las que se resalta la virtualidad de la gracia y de la educación moral en el aprendizaje.

Un tercer bloque viene representado por 22 citas de las *Cartas a Lucilio* de Séneca y 20 de Cicerón, repartidas casi por igual entre *De oratore* y el anónimo *Ad Herennium.* Representan en cierto modo el apoyo del estoicismo romano y en ellas se fija Tournai para resaltar la fuerza del hombre moral como vía segura hacia la sabiduría. Un cauce que se refuerza con 13 citas del *Didascalicon de studio legendi* de Hugo de San Víctor, otras 13 del *Beniamin maior* de Ricardo de San Víctor y dos muy significativas del *Disciplina scholarium* del Pseudo-Boecio, autores que refuerzan los referentes didácticos de nuestro franciscano. Otras citas se enfocan a reforzar el dominio del espíritu a través del control de las pasiones: nueve son de san Ambrosio, nueve de Alcherus, cuatro de Capella y cuatro de san Isidoro de Sevilla. El resto, redundantes en su mayoría, son citas de autores muy variados: Algazel, Apuleyo, Anselmo, Capella, Casiodoro, Hugo Folieto, etc.

Un cauce especialmente significativo lo constituye el referente greco-árabe. Destacan 13 citas de las obras de Aristóteles: *Analytica post., Moralia Nichomachea*, *Problemata, De memoria et reminiscentia, De anima, Topica, De sophisticis elenchis* y *De somno et vigilia,* obras que le sirven a nuestro fraile franciscano para reflexionar sobre la naturaleza de la memoria y las formas de argumentación. No menos importante son seis citas de Averroes a los *Comentarios sobre la memoria de Aristóteles* y dos de Avicena del *Compendium de anima.* Citas que ponen de manifiesto la considerable influencia del neoaristotelismo sobre el primigenio franciscanismo. Influencia que debe completarse con siete citas de Constantino el Africano entresacadas de su *Viaticum.*

En el plano estructural, los cinco primeros capítulos de la cuarta parte constituyen toda una teoría y reflexión sobre la percepción de los sentidos como primera vía del pensamiento. Un proceso complejo y progresivo que tiene su forma más primaria y elemental en las primeras impresiones del entendimiento paciente, su culmen en la contemplación de la verdad por parte del entendimiento agente, su complemento o eficacia en la limpieza de los sentidos, y sus lastres o impedimentos en la falta o debilidad de los mismos. Los capítulos que componen esta parte, precedida de un prólogo, son:

Cap. I: Aspectos que acompañan a la enseñanza.

Cap. II: Los sentidos como fundamento de la enseñanza.

Cap. III: La enseñanza se incrementa por el progreso de los sentidos.

Cap. IV: La limpieza de los sentidos como complemento de la inteligencia.

Cap. V: Impedimentos de la instrucción.

A partir del sexto capítulo, Tournai se adentró en el tema del «ingenium» o talento. Facultad fundamental, creada por Dios para conducir al hombre hacia la sabiduría. Abarca nueve capítulos, del sexto al decimocuarto. El enunciado capitular es:

Cap. VI: Cuatro consideraciones del talento.

Cap. VII: El talento se favorece con la práctica.

Cap. VIII: El talento se agudiza con el ejercicio moderado.

Cap. IX: El talento se agudiza con la comparación o comunicación.

Cap. X: El talento también se agudiza con la discusión.

Cap. XI: Actualización del talento con el uso moderado de la escritura.

Cap. XII: Virtualidad didáctica de poner por escrito las ideas.

Cap. XIII: Escribir ideas propias para cumplir un servicio.
Cap. XIV: El talento se embota con el trabajo excesivo.

Tras el análisis del talento, los capítulos quince a dieciocho abordan el estudio de la memoria. Una facultad clave del pensamiento medieval que Tournai definió como una esencia espiritual del alma, creada por Dios, y llamada a actualizar lo que ha existido, para que la inteligencia piense lo que la voluntad quiere. Esta definición fue desarrollada en cuatro capítulos:

Cap. XV: Sobre la esencia de la memoria.
Cap. XVI: Cualidad de la memoria.
Cap. XVII: Poder de la memoria.
Cap. XVIII: Moldeamiento de la memoria.

La última parte aborda en nueve capítulos, del decimonoveno al vigesimo séptimo, la naturaleza de la razón. Una facultad ligada inexorablemente a la memoria que tiene por misión no tanto pensar como juzgar y decidir sobre lo que ésta guarda, retiene o recuerda. Función que Gilberto planteó en los siguientes enunciados:

Cap. XIX: La razón y su comienzo.
Cap. XX: La razón y su ejercicio.
Cap. XXI: La razón y su juicio.
Cap. XXII: La razón y sus defectos.
Cap. XXIII: Aspectos que acompañan a la educación.
Cap. XXIV: Aplicación en el cumplimiento.
Cap. XXV: Tranquilidad en los afectos.
Cap. XXVI: Pobreza en los bienes o patrimonio.
Cap. XXVII: Lastres externos que dificultan la formación.

e) *Quinta parte: Progreso y perfeccionamiento en el estudio*

Esta quinta parte, subdividida en cuatro apartados, y apoyada casi en su totalidad en *De institutis coenobiorum* y *Collationes Sanctorum Patrum* de san Juan Casiano (h.360-435), es una vuelta a la pedagogía ascética y espiritual del hombre interior[314]. Es en cierto modo la asignatura que tiene pendiente Tournai para preparar al hombre interior que se debe de revestir de Dios y hacer juicios rectos de razón. Para ello deja de lado a su mentor san Agustín y se apoya en las *Collationes Sanctorum Patrum* de Casiano. Obra que marcó en buena parte el ascetismo de la pedagogía patrística y occidental.

El apoyo de este autor no fue casual. Casiano defendía tres pasos para la unión con Dios: *purgatio, illuminatio* y *unitio*. La *purgatio* era una especie de liberación de muchos de los lastres del pecado original. Una catarsis por la que los discípulos, luchando a través de la oración y de las prácticas ascéticas, lograban el dominio de la carne, especialmente de la gula, de la lujuria y del deseo de posesiones. Un triunfo que no se lograba únicamente con el esfuerzo personal, sino con la ayuda del amor de Dios o gracia divina. Cuando el discípulo era consciente de este hecho comenzaba la segun-

[314] Las *Collationes* constituyen la obra principal de san Juan Casiano (h.360-435). Tuvieron una importancia extraordinaria en la Baja Edad Media, hasta el punto que puede decirse que constituyeron uno de los puntos axiales de la pedagogía medieval. Fue tan leída y reformada que en ocasiones las copias difieren del original. Consta de tres partes con un total de 24 colaciones. La primera contiene diez conferencias (I-X), referidas a tres aspectos de la pedagogía del monje: en el primero se habla del fin del monje y de los medios de alcanzarlo (Col. I-III), de los obstáculos que impiden su consecución (Col. IV-VI), y del combate espiritual que libra el alma para alcanzarlo (Col. VII-X). La segunda parte comprende siete conferencias (XI-XVII), buscan dos objetivos: completar la perfección mediante la práctica de la caridad y castidad (Col. XI-XIV) y afianzar la perfección con milagros y vida espiritual (Col. XV-XVII). La tercera parte comprende las siete conferencias restantes, referidas a dos ideas: las diversas modalidades de la vida monacal (Col. XVIII-XIX) y las exigencias de la vida espiritual y eremítica (Col. XX-XIV). Cf. SAN JUAN CASIANO, *Colaciones* (Neblí 19 y 20; Rialp, Madrid 1958 y 1962).

da fase, la *illuminatio*. En ella, los discípulos debían vivir como el Cristo que enseñó en el Sermón de la Montaña (Mt 5-7). Un Cristo afectivo, ascético y espiritual que ama por encima de todo la pobreza y la dignidad del hombre en cuanto hijo de Dios. Finalmente estaba la *unitio, theosis,* o unión con Dios. Una etapa destinada a enlazarse por la fuerza de la contemplación con el espíritu de Dios. Una especie de *Cantar de los Cantares* que exigía en buena medida separarse y desasirse del mundo.

He aquí sintetizada buena parte de la pedagogía franciscana. Un marco que asumió Tournai sin fisuras hasta el punto de convertirse san Casiano en guía y referente del hombre interior. En esta apuesta ya no eran necesarios los maestros grecorromanos. Lo mismo ocurre con las sentencias árabes y neoaristotélicas. Todas le han servido para instruir al hombre de ciencia, para justificar procesos de instrucción, para validar teorías gnoseológicas. Pero Tournai no busca como fin escudriñar el cómo y el porqué de los procesos de enseñanza-aprendizaje, busca por encima de todo formar el corazón del hombre para allegar a su humanidad la verdad o sabiduría divina. La fundamentación filosófico-teológica de esta idea la encontró en san Jerónimo y san Agustín, pero su exigencia ascética y espiritual la apoyó sobremanera en las *Collationes Patrum* de san Juan Casiano. Obra que marcó el proceso el didáctico del estudio en pro del hombre interior y que nuestro franciscano hizo descansar en cuatro exigencias: el rechazo de los vicios, el abandono de las actitudes pueriles, el ejercicio del conocimiento activo y el ejercicio de la inteligencia espiritual.

α. El rechazo de los vicios

En un alma impura o maliciosa no entrará la sabiduría ni la enseñanza podrá ser perfectiva. Esta sentencia del libro de la *Sabiduría* (1,4) constituye para un escolástico una de las máximas del proceso de enseñanza-aprendizaje. Aprender y enseñar, aunque son acciones distintas, convergen en un

mismo fin: afirmar el espíritu, conexionar la inteligencia con la verdad y elevarse en última instancia a la intimidad de Dios. Logros que para Tournai exigían dos condiciones insoslayables: rechazar los vicios y alejarse del mundo. «Si es vuestro deseo preparar en vuestro corazón el habitáculo sagrado del conocimiento [...] purificaos de todo contagio de los vicios y despojaos de las preocupaciones mundanas. Pues es imposible que el alma que se preocupa de las ocupaciones mundanas, aunque sea levemente, merezca el don del conocimiento o llegue a ser fecunda en pensamientos»[315].

Una afirmación dura, de rancio sabor estoico, muy propia del monacato católico tradicional, que sitúa el alcance de la verdad fuera de lo caduco, tangible e inmediato. La verdad o sabiduría es fundamentalmente espiritual, no cambia, enseñorea el espíritu y se ancla en la divinidad por la fuerza de la caridad. No estamos, por tanto, ante una competencia, ante una habilidad, sino ante un bien que transforma interiormente por la iluminación misma de Dios y mueve al obrar por la fuerza de la humildad y el deseo de bien. Tournai lo explica con claridad cuando afirma: «Una cosa es tener soltura de palabra y elocuencia en el decir y otra penetrar hasta el fondo de las palabras celestes, y contemplar los misterios más profundos y secretos con el ojo purísimo del corazón; esto de ninguna manera lo logrará la enseñanza humana ni la erudición mundana, sino sólo la pureza del alma por medio de la iluminación del Espíritu Santo»[316].

Esta especie de transformación interior exigía dominar lo que los clásicos denominaban el natural indómito del alma. Cuestión que Tournai situó en el dominio de tres frentes: el deseo constante de verdad, la afirmación de la castidad y la humildad de corazón. Sobre lo primero, manifestó: «Si deseamos llegar a la luz del conocimiento espiritual no a impulso de la arrogancia [...] inflamémonos muy apasiona-

[315] *De modo addiscendi,* 5, 1, 10.
[316] Ibíd. 5, 1, 12.

damente en el deseo constante de esa beatitud»[317]. Sobre lo segundo, apostilló: «Si deseas de corazón llegar a poseer su gloria inmarcesible, lo primero esfuérzate con todas tus fuerzas para obtener del Señor la pureza inmaculada de la castidad. Pues nadie en el que domine todavía el deseo de las pasiones carnales y sobre todo de la fornicación podrá poseer el conocimiento espiritual»[318]. Y sobre la humildad de corazón, concluyó: «¿Sabes a quién llamo bueno? Al que es perfecto, sencillo, al que ni la violencia ni la necesidad podrían hacer malo. Veo a éste en ti si perseveras y vigilas y haces que todos tus hechos y palabras concuerden entre si y se correspondan y estén acuñados por una misma marca. No está en el recto camino el espíritu de aquel cuyas acciones son discordantes»[319].

β. El abandono de las actitudes pueriles

En paralelo con el abandono de los vicios, Tournai situó el abandono de las actitudes pueriles. La infancia y la adolescencia fueron para los escolásticos etapas más bien de recelo, de desconfianza y de debilidad pedagógica. Rememorar sus usos y costumbres no era propio del hombre interior. Tournai advierte de este peligro y aconseja evitar las puerilidades especialmente en cuatro flancos: en el estudio, en el pensamiento, en las palabras y en las obras. La puerilidad en el estudio le dolía especialmente. Tournai era un pedagogo más ético que estético y sufría con aquellos retóricos y sofistas de su tiempo que se recreaban en juegos de palabras y no buscaban la verdad, sino la vanagloria del discurso formal. «Éstos —dice— son los que ejercitando su talento de entonces en la letra y la sílaba y parecidos principios elementales de la enseñanza [...] se convierten

[317] Ibíd. 5, 1, 10.
[318] Ibíd. 5, 1, 5.
[319] SÉNECA, *Epistolae ad Lucilium,* IV (34), 5, 3-4. *De modo addiscendi,* 5, 1, 6.

en niños de cien años y ancianos elementales de primeras letras. Pues es vergonzoso que cuando debían haber subido a la cima del conocimiento superior, ellos se hayan quedado con el asno en el fango de la inteligencia más espesa» [320].

En segundo lugar rechazó con dureza los pensamientos pueriles de la infancia y primera juventud, generados en buena parte por las fábulas, recreaciones e historias frívolas de antaño, prácticas que más que afirmar el espíritu alimentaban la recreación y dispersión del alma. El hombre interior debía alejarse de esas prácticas y anclar la recreación y solaz del alma en la fuerza y consistencia de las Sagradas Escrituras. Por eso, con san Pablo, advirtió: «cuando yo era niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño; cuando llegué a ser hombre, me despojé de lo que era propio de un niño» (1 Cor 13,11) [321].

La tercera de las actitudes pueriles la centró Tournai en la imprudencia de la palabra. San Bernardo fue su mejor mentor, con él ironizó sobre el temperamento e imagen del adolescente: «Sé algo bastante poco, o más bien me parece a mí que lo sé, y ya no puedo callar, entrometiéndome sin pudor y mostrándome sin prudencia pronto para hablar, veloz para enseñar y tardo para oír» [322]. Una actitud pusilánime e imprudente que contrastaba con la imagen silente y reflexiva que en todo momento debía mostrar el hombre interior.

Tournai cierra la tétrada de las puerilidades recordando la necesidad de evitar los hechos y acciones pueriles. En esta parte es de nuevo contundente. Ser bestial, dice, es peor que ser bestia, esto se es por naturaleza, aquello por vicio [323]. Por eso con Séneca carga contra aquellos que eligen ser pueriles: «Se embotan los talentos de una juventud perezosa, es decir, lejos del bien, y no dedican sus desvelos al cultivo de la única actividad honorable, sino que la pasión indecente de

[320] *De modo addiscendi,* 5, 2, 1.
[321] Ibíd. 5, 2, 5.
[322] Ibíd. 5, 2, 3.
[323] Ibíd. 5, 2, 7.

cantar y más bien de saltar los tiene afeminados; finalmente, rizarse el cabello y hablar con un hilito de voz para imitar el encanto femenino, competir con las mujeres en la gracilidad del cuerpo y embellecerse de manera indecorosa es el modelo de nuestros jóvenes. Nacidos endebles y débiles, permanecen en el vicio, conquistadores de castidad ajena, descuidados de la suya»[324].

γ. El ejercicio del conocimiento activo

Tras el rechazo de los vicios y la renuncia a las puerilidades, la actualización del hombre interior se consolidaba con el ejercicio del conocimiento activo. No es éste un tema baladí, sino más bien crucial en la gnoseología tournacense. Nuestro franciscano distinguía con san Casiano dos tipos de conocimiento: el divino y el humano. El primero pertenece a las cosas de Dios, es propio de los religiosos, pertenece al orden de la contemplación y es un conocimiento teórico al ser fruto de la revelación divina. El segundo pertenece al orden de la experiencia práctica y tiene por objeto «la reforma de las costumbres y la purificación de los vicios»[325].

A partir de esta posición, Tournai planteó indirectamente una pregunta clave. ¿Se progresa en la dimensión perfectiva con la praxis o con la teoría? La respuesta fue inmediata: con la acción práctica virtuosa que afirma el espíritu y limpia el alma de los lastres que la embotan y aherrojan. El hombre no se hace bueno sabiendo qué es la bondad, sino practicándola. Este planteamiento, que rezumaba un fuerte sabor ciceroniano y estoico, cobraba su máxima virtualidad cuando el ejercicio de la acción venía presidido por tres condiciones: primera, que el discípulo ejercitara su aprendizaje con responsabilidad o conocimiento de lo que hacía; segunda, que el ejercicio se orientase al bien o

[324] Ibíd. 5, 2, 8.

[325] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XIV, 1 (PL 49,953-955). *De modo addiscendi,* 5, 3, 2.

mejora personal; tercera, que se realizase con asiduidad y constancia. A esto llamó Tournai conocimiento práctico, esto era la virtud y esto fue lo que los escolásticos, *mutatis mutandis,* consideraron antesala de la sabiduría [326].

A esta concepción de la educación como saber práctico siguió otra pregunta clave: ¿cómo se consolida la virtualidad del conocimiento práctico? La respuesta fue clara e inmediata, por una doble vía pedagógica: «por el conocimiento de los vicios y sus remedios, y en segundo lugar, por el discernimiento de las virtudes y por la formación de las costumbres», de esta manera se logra que el conocimiento práctico «se forme de tal suerte que no sirva como coaccionado o forzado, sino como ensanchado para el bien, y así ascienda el angosto camino con deleite. Pues quien no reconoce sus propios vicios y no se esfuerza en arrancarlos de raíz, no tendrá fuerza para llegar a tocar la noción de virtud, que es el segundo grado de la práctica». La cuestión no era sencilla, se trataba de reconocer antes el vicio y la maldad; en caso contrario es difícil el progreso. Por eso concluye Tournai: «es más difícil para nosotros erradicar las pasiones del alma y del cuerpo [...] que hacer arraigar las virtudes espirituales y por eso es menester esforzarse más en lo que es difícil. Ya que en la anulación de los vicios se ponen delante cuatro cosas: arrancar, destruir, aniquilar, disipar; para perfeccionar las virtudes solo dos: edificar y plantar» [327].

Afianzar el conocimiento práctico no parecía tarea fácil, pero era posible lograrlo si lo anterior se completaba con tres nuevas exigencias: el silencio del discípulo, su retraso como maestro y la estabilidad de las disciplinas o currícu-

[326] Esta misma tesis, de rancio sabor grecorromano, la desarrolló con reiteración Hugo de San Víctor en su *Didascalicon de studio legendi,* lib. III-V, y Vicente de Beauvais en su *De eruditione filiorum nobilium,* véanse especialmente los caps. II-III y XXIII-XXXVII. En todos ellos la consideración de la educación como saber práctico es meridiana y clara. Referentes que sin ser citados están en la base misma de los planteamientos tournacenses.

[327] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XIV, 3 (PL 49,955-156). *De modo addiscendi,* 5, 3, 4.

lum. Sobre los dos primeros aspectos, dirá Tournai: «que impongas el mayor silencio a tu boca y que recibas la doctrina y las enseñanzas de todos los más ancianos con el corazón atento y con los labios sellados y depositándolas con cuidado en tu corazón, apresúrate a practicarlas más bien que a enseñarlas». De la enseñanza temprana —apostilla Tournai—, «se propagará la pretensión funesta de la vanagloria, pero del silencio activo se multiplicarán los frutos del conocimiento espiritual. Por tanto, "sé en medio de todo pronto para escuchar, tardo para hablar" (Sant 1,19) "y que seas moldeado según el Señor que primero "comenzó a obrar y a enseñar" (Hch 1,1)»[328].

Tournai completó este panel aconsejando la continuidad y la conclusión en el progreso de las virtudes. «Es imposible, en efecto, que un solo hombre sobresalga al mismo tiempo en todos ejercicios de las virtudes. Si alguien pretendiera alcanzarlas a la vez es inevitable que caiga en que, mientras corre en pos de todas, no logre perfectamente ninguna entera; y de este cambio e inconstancia se coseche más perjuicio que provecho. Pues a Dios se va por muchos caminos y, por eso, que cada uno concluya con una decisión irrevocable de su carrera el camino de vida que cogió una vez, para que sea perfecto en cualquier progreso»[329]. Dominado este punto es cuando Tournai concluye, con san Casiano, que ha llegado el momento de iniciarse en el conocimiento teórico. Es sencillamente una cuestión de orden lógico. «El orden, por su parte, es que cualquiera que desee llegar a la teórica, antes es necesario que alcance el conocimiento práctico él mismo»[330].

[328] Io. Cassianus, ibíd., XIV, 6 (PL 49,960AB). *De modo addiscendi,* 5, 3, 6.
[329] Íd., ibíd. *De modo addiscendi,* 5, 3, 7.
[330] Íd., ibíd., XIV, 2 (PL 49,955). *De modo addiscendi,* 5, 3, 3.

δ. El ejercicio de la inteligencia espiritual

El último punto que analiza Tournai para el cultivo óptimo del hombre interior es la práctica de la inteligencia espiritual. Una expresión que identificó con el conocimiento y dominio de las Sagradas Escrituras, que redujo al uso exclusivo de los hombres de Iglesia, y que cifró en el dominio de cuatro puntos: escuchar con respeto las palabras de la Sagrada Escritura, entenderlas con precisión, difundirlas con provecho, y explicarlas de varias maneras[331].

Sobre la necesidad de escucharlas con respeto era una advertencia que lanzaba a aquellos que de tanto oírlas las daban por sabidas y no ponían celo y atención en su recepción. Se trataba de sedimentarlas, de enraizarlas en los corazones y de respetar en extremo la autoridad de la palabra divina. Para ello, aconseja con san Casiano: «Aunque se expongan con frecuencia la narración de los hechos sagrados, sin embargo jamás producirá fastidio la saturación al alma sedienta del verdadero conocimiento, sino recibiéndolas cada día como nuevas y apetecibles; cuanto más a menudo se nutra de esas ideas, tanto más ávidamente las oirá o hablará de ellas y más bien obtendrá la confirmación del conocimiento recibido por la repetición de estas verdades en lugar de serle motivo de disgusto la repetición frecuente. Pues es indicio evidente de una mente tibia y orgullosa el recibir con desdén y descuido la medicina de las palabras de salvación, aunque se las ofrezcan con asiduidad excesiva»[332].

El segundo punto es entenderlas con precisión, pero sobre todo con prudencia. Tournai plantea con este matiz un peligro grave de su tiempo: considerar definitiva y acabada la comprensión de las Escrituras. «Pues cada cosa está en el recipiente según la forma de lo recibido. Por eso se dice que entendían de una manera las palabras de la Escritura los

[331] *De modo addiscendi,* 5, 4, 1.

[332] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XIV, 13 (PL 49,980AB-981AB). *De modo addiscendi,* 5, 4, 3.

ignorantes, y de otra los iniciados»[333]. Para, a continuación, insistir en que su comprensión está muy relacionada con los progresos culturales y espirituales de los receptores. «Así, según la capacidad receptiva de los sentidos humanos, la sucesión de la Escritura se adapta, y progresa con el que progresa, de manera que parece terrenal en los aspectos carnales y divina en lo espiritual, y a quienes las palabras divinas antes parecían envueltas en una especie de densas nieblas, disipadas por la penetración de una inteligencia más serena, pronto quedan abiertas. Y para demostrar que se extienden de forma diferente las palabras sagradas según la capacidad de nuestra situación a todo el género de los hombres, a título de ejemplo tomamos esta palabra: "no fornicarás". Si la oye alguien carnal lo guarda provechosamente según el sonido simple de la letra; pero al oírlo uno espiritual, que ya ha abandonado la inclinación sucia de la carne, entiende que se ha de alejar de los cultos de los ídolos y de toda superstición pagana tanto en la observancia de los días y de los tiempos como de las estatuas»[334].

El tercer punto es difundir con provecho la palabra divina. Se trata de mostrarla sólo a los dignos y capaces de ella; en caso contrario, es mejor esconderla y no devaluarla. Las palabras de Tournai son claras y contundentes al respecto: «No hagas partícipe al impío de los manjares del bueno [...]. Pues no convienen las riquezas al necio, ni hace falta la sabiduría donde falta el juicio. Es más, en presencia de semejantes seres cúmplase lo del Salmo: "Escondí en mi corazón tus palabras, para no pecar contra ti" (Sal 118,11)». Y más adelante concluye: «Y desde luego se encuentra que la difusión de la doctrina espiritual es ineficaz y, además, inútil por dos razones: pues o bien el que enseña recomendando lo que no ha experimentado se esfuerza en instruir al que escucha con el sonido vacío de las palabras, o bien el que escucha, lleno de vicios, con el corazón endurecido, no

[333] *De modo addiscendi,* 5, 4, 5.
[334] Ibíd. 5, 4, 6-7.

recibe la doctrina espiritual, como está escrito: "El corazón de este pueblo se cegó y a duras penas oyeron con sus oídos, y cerraron sus ojos para no ver"»[335].

Tournai cierra el apartado del conocimiento espiritual apelando a los distintos modos de explicar la palabra sagrada[336]. Era éste un tema muy habitual de los pedagogos y teólogos escolásticos. La tradición historiográfica se ha hecho eco de ello[337]. Ya en el siglo XII, Hugo de San Víctor había planteado esta cuestión, sustanciando el problema en la combinación de una interpretación literal, alegórica y tropológica[338]. En el siglo XIII, hombres como Guiberto Noguent, Hugo de Saint-Cher y Tomás de Aquino añadieron una cuarta posibilidad: la anagógica o mística, que sí planteó Tournai como una de las formas a seguir. En concreto, nuestro franciscano, fiel a los parámetros historiográficos del siglo XII, combinó el realismo histórico con un sentido alegórico por el que pretendía explicar otro acontecimiento pasado, presente o futuro, amén de un sentido tropológico que debía conformarnos un sentido ético para acciones presentes o futuras. El siguiente texto es una expresión muy gráfica de la postura tournacense. «Así la misma y única Jerusalén puede interpretarse de cuatro formas distintas: como ciudad de los judíos según la historia, Iglesia de Cristo según

[335] Ibíd. V, 4,8.

[336] Los exegetas y teólogos medievales en su mayoría hablaron del sentido cuádruple de la Biblia, sintetizado en el dístico famoso de Agustín de Dacia hacia 1251: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, // moralis quid agas, quo tendas anagogia». Cf. *Catecismo de la doctrina cristiana*, n.º 115-119. V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios* (Desclée de Brouwer, 1997) 257s. Para una visión plenaria, H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l'Écriture,* 4 vols. (Aubier, París 1959-1961).

[337] Cf. A. VACCARI, «S. Alberto Magno e l'Esegesi Medievale», en *Scritti di Erudizione e di Filologia,* II (Roma 1958) 320-322, donde puede leerse: «La *Historia scholastica* di Pietro il Mangiatore (f 1178) con quasi tutti gli autori del sec. XII, non insegna che tre sensi della Scrittura: lo storico, l'allegorico e il tropologico o morale. La teoria dei *quattro* sensi fa timida comparsa presso di pochi nel sec. XII e solo nella prima metà del XIII quasi d'improvviso si afferma potente, per dominare poi sola».

[338] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi,* lib. V, cap. II (BAC, Madrid 2011).

la alegoría, alma del hombre según la tropología, la ciudad celeste según la anagogía. Y según estos cuatro sentidos y aspectos del conocimiento, son diversas las interpretaciones y exposiciones de las Escrituras»[339].

ε. Estructura y referentes documentales

Estructuralmente, la quinta parte del *De modo addiscendi,* titulada pomposamente progreso y perfeccionamiento en el estudio, es la más corta de las seis que componen la obra, pero genuinamente franciscana. Rompe con la tradición didáctica, temática y documental que ha presidido hasta entonces el devenir de la obra y de una manera brusca plantea la necesidad de una vuelta al agustinismo más puro para afianzar la imagen monacal del hombre interior. Su estructura es la siguiente:

Cap. I: Rechazo de los vicios como forma de primar el espíritu.

Cap. II: Renuncia a las puerilidades como afianzamiento de madurez.

Cap. III: Ejercitarse en el conocimiento activo como forma práctica de entender la educación.

Cap. IV: Inteligencia espiritual o forma de leer e interpretar las Sagradas Escrituras.

La parte se apoya documentalmente en 35 referencias en pro de una vuelta al espíritu interior del hombre. Puede decirse que es una parte monocorde, apoyada casi en su totalidad en 25 citas de las *Collationes Patrum* de san Juan Casiano. A ellas se añaden cuatro citas de Séneca, que sigue apalancado en sus *Cartas a Lucilio*, dos de san Ambrosio y cuatro repartidas entre san Agustín, san Bernardo, Ovidio y Marciano, citas puramente complementarias que ratifican y ahondan en lo dicho por el autor de las *Collationes*.

[339] *De modo addiscendi,* 5, 4, 10.

f) *Sexta parte: Progreso de los perfectos*

El *De modo addiscendi* se cierra con una sexta parte, de acendrado misticismo, dedicada al progreso de los perfectos[340]. Atributo que el monacato tradicional reservó a monjes[341] avanzados en la vida del espíritu, en contraposición a los simples fieles preocupados por la vida secular[342]. Con el cartujo Guido Carthusiensis dirá que a la clerecía correspondía, más que a ningún otro estamento, el conocimiento y enseñanza de las Sagradas Escrituras. Aquí estaba depositada la verdad o ciencia de Dios que los clérigos debían aprender por cuatro vías o «formas naturales por las que enseñaba Dios a las almas espirituales»: la lectura, la meditación, la oración y la contemplación[343].

[340] El término «perfecto» tiene en la Iglesia medieval un sentido preciso y claro: persona espiritual. Por influencia sobre todo alejandrina y patrística se aplicaba especialmente a los monjes, en contraposición a los seglares, y así se mantuvo en la Edad Media. «Predicamos la sabiduría entre los perfectos, no la sabiduría de este siglo ni la de los príncipes de este siglo, consagrados a la destrucción, sino predicamos la sabiduría de Dios oculta en el misterio, la que Dios predestinó para nuestra gloria antes de los siglos» (1 Cor 2,6-7); los perfectos serán edificados por la ley espiritual (Rom 7,14) que contiene «la sombra de los bienes por venir» (Heb 10,1). Los monjes eran los perfectos, vivían una vida espiritual, en contraposición a los fieles *creyentes* que vivían según las necesidades del mundo, y su mejora, perfección, así como la remisión de sus pecados, les estaba asegurada por la intervención de los perfectos.

[341] Sobre cómo se organizaba la educación de los monjes en la Edad Media puede consultarse: G. Ferzoco - C. Muessig (eds.), *Medieval monastic education* (Leicester Univ. Press, Londres-Nueva York 2000); A. Linaje Conde, *La vida cotidiana de los monjes en la Edad Media* (Editorial Complutense, Madrid 2007).

[342] Efectivamente existía una educación para laicos que demandaba sus técnicas de aprendizaje y una educación secular laica más o menos sistematizada. Véase al respecto: E. Schulze-Busacker, *La didactique profane au Moyen Âge* (Classiques Garnier, París 2012); D. Alexandre-Bidon, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval (XII-XV^e siècle)* (Ophrys, París 1998).

[343] G. Carthusiensis, *Scala claustralium* (PL 184,475C). *De modo addiscendi*, VI, 1,1. Sobre esta obra puede consultarse: A. M. Martín Fernández-Gallardo, *La Scala claustralium de Guigo II el Cartujo: experiencia y método de la lectio divina* (Ed. Monte Casino, Zamora 1994).

> La lectura atenta de las Escrituras —dirá Tournai— es un examen con aplicación del espíritu. La meditación a su vez es una acción diligente de la mente que busca el conocimiento de la verdad oculta bajo la dirección de la razón misma. La oración es la atención sumisa del corazón hacia Dios para alejar el mal o para alcanzar el bien. La contemplación es una cierta elevación sobre sí misma de la mente suspendida hacia Dios que saborea los goces de la luz. Por eso la lectura busca, la meditación encuentra, la oración pide, la contemplación saborea[344].

Esta tétrada no era un conjunto de compartimentos estancos o fragmentados. Más bien demandaba seguir un proceso completo de formación secuencial e interrelacionada, que marcó la pedagogía escolástica y en especial la educación franciscana[345]. Para Tournai, si faltase alguna de las cuatro formas o se debilitase llamativamente alguna de ellas, el progreso formativo resultaría inviable. «Estos grados —dice— están unidos mutuamente entre sí y se necesitan ellos mismos. En realidad, la lectura se presenta primero, por así decirlo, como el fundamento y, una vez dada la materia, nos remite a la meditación. La meditación capta si examina más escrupulosamente y como desenterrándolo muestra el tesoro. Pero si no puede alcanzarlo por sí misma nos remite a la oración. La oración, al levantarse hacia Dios con todas sus fuerzas, encuentra el tesoro deseable, la dulzura de la contemplación [...] Los pasos que preceden, sin los siguientes, poco o nada aprovechan; los siguientes, sin los que les preceden, rara vez o nunca pueden mantenerse» [346].

Con esta tesis, Tournai no quiere indicar que estemos ante un proceso secuencial puramente mecánico o desprovisto

[344] G. Carthusiensis, *Scala...* (PL 184,475C). *De modo...*, 6, 1, 2.

[345] Migne, en su *Patrología Latina,* atribuye a Hugo de San Víctor una obra titulada *De modo docendi et meditandi*. Tiene la misma estructura que lo planteado por Tournai un siglo después. Véase en J. Vergara, «El *De modo dicendi et meditandi* de Hugo de San Víctor, una *lectio* sobre la pedagogía del siglo xii»: *Revista Española de Pedagogía* 238 (2007) 519-544.

[346] G. Carthusiensis, *Scala claustralium,* XI (PL 184,481D). *De modo addiscendi,* 6, 1, 3-4.

de realidad vital. Más bien deja claro que la realización práctica de cada paso tiene una incardinación incuestionable en las posibilidades vitales de cada persona, en sus circunstancias y en su temperamento. Pero después, con fino sentido crítico, apostilla que en la dimensión dinámica hay hechos y circunstancias que posibilitan al alza, a la baja o a la estabilización el progreso perfectivo. En concreto, dice que de «esos cuatro escalones nos alejan la mayor parte de las veces cuatro cosas, a saber: la necesidad inevitable, la utilidad de una acción honrada, la debilidad humana y la vanidad del mundo»[347]. Contingencias inherentes a la vida misma que se reducen en extremo cuando los clérigos dejan las preocupaciones seculares, se aíslan del mundo y, a través de una vida ascética exigente, buscan potenciar el dominio del espíritu. Esto es lo que Tournai denominó el triunfo del hombre interior. Una pedagogía inspirada en la mejor tradición monacal y patrística y de la que el primigenio franciscanismo fue uno de sus exponentes más acabados[348].

α. El ejercicio de la lectura

Cuando en el mundo medieval se empleaba la expresión *legere* (leer) podía significar: enseñar, ser enseñado o estudiar un texto por cuenta propia[349]. Los tres, salvando matices, podrían sintetizarse en lo que Gilbert de Tournai

[347] G. CARTHUSIENSIS, *Scala...*, XIII (PL 184,483-484). *De modo...*, 6, 1, 7.

[348] Sobre el primigenio franciscanismo se han publicado numerosos trabajos. Aquí recogemos una muestra quintaesenciada de los mismos: P. M. SVESI, *L'Ordini dei Fratri minori* (Milán 1942); I. GOBRY, «Saint François d'Assise et l'esprit franciscain»: *Maitres spirituels* 10 (París 1957); K. ESSER, *Origins of the Franciscans Order* (Chicago 1970), trad. española: *La Orden franciscana, orígenes e ideales* (Aranzazu 1976); H. ROGGEN, «La influencia religioso-social de San Francisco y de su primitiva fraternidad en el siglo XIII»: *Selecciones Franciscanas* 3 (1974) 328-335; J. SANCHÍS ALVENTOSA, «Relación entre la espiritualidad de la Edad Media y la teología espiritual de San Buenaventura»: *Verdad y Vida* 32 (1977) 523-539.

[349] HUGO DE SAN VÍCTOR, en el libro III, caps. VII y VIII, del *Didascalicon de studio legendi,* da los tres sentidos de Salisbury al término *legere.*

entendía por *legere,* aunque la auténtica preocupación de nuestro franciscano era: ¿qué hacer para que la lectura fuese realmente eficaz? Ya Hugo de San Víctor planteó este tema en los capítulos VIII y IX del libro III de su *Didascalicon* y Tournai lo replanteó un siglo después, dando cuatro consejos, entresacados en buena parte de Hugo de San Víctor.

El primero de ellos se refería a la necesidad que tiene la lectura divina de deleitar. Cuando se leen las Sagradas Escrituras, Dios no busca aburrir, cansar o fatigar; busca «formar la mente y alcanzar la virtud con el conocimiento de la verdad» [350]. Una cualidad que se adquiría cuando uno va a la Escritura no por curiosidad vana, ocupación ociosa o a descubrir los misterios insondables y ocultos de la existencia, sino que va a sacar edificación, provecho y utilidad. Logro que acontece cuando depositas en el corazón la fuerza de la palabra divina, descubres que Dios te ama y dialogas con él con el espíritu de la caridad [351].

En segundo lugar, la lectura divina está llamada a encender el corazón del hombre. La caridad es la clave de la comprensión divina, lo que nos mantiene en el camino recto, lo que nos eleva a su intimidad. «De ahí sucede que muchos leen y pocos comprenden [...] así, quien lee las Escrituras sin piedad, camina rodeando oscuros recodos y se esfuerza sin una senda derecha. Esto es: "siempre aprendiendo y sin llegar jamás al conocimiento de la verdad" (2 Tim 3,7)» [352]. Y a continuación añade: «los que leen piadosamente la doctrina [...], adquieren el temor que "es el principio de la sabiduría"» [353].

En tercer lugar, la comprensión de la lectura exige familiarizarse con ella para llegar a un trato íntimo y fluido. Una necesidad que demanda esfuerzo, constancia y tenacidad. «Cuanto más constante sea cada uno en leer las palabras

[350] *De modo addiscendi,* 6, 2, 1.
[351] Ibíd. 6, 2, 3.
[352] Ibíd. 6, 2, 4-5.
[353] Ibíd. 6, 2, 6.

sagradas, tanto más fértil será el conocimiento que obtenga de ellas, como la tierra, que cuanto más se cultiva, más fruto da»[354].

Por último, los frutos de una lectura eficaz se cierran con la concentración activa, sin interrupciones o distracciones[355]. Se trata de concentrarse cuando se lee a Dios, de poner en ello todo el espíritu. Nada hay más importante que la Escritura, estamos ante la voluntad de Dios objetivada. Lo demás: el trabajo, los ruidos, el mundo, lo otro... son simples bagatelas que la mente y el corazón deben despreciar. «Entregué mi corazón a conocer la sabiduría y la doctrina» (Ecl 1,17). Por eso apostilla con Séneca: «Sabrás que estás preparado en el momento en que ningún griterío te afecte, ninguna voz te sacuda, tanto si te halaga como si te amenaza y te rodea sin sentido con vanos sonidos»[356].

β. El ejercicio de la meditación

La segunda vía por la que Dios enseña a los hombres perfectos es la meditación. En esencia, consiste en abstraer la mente, fijarla en una sola cosa divina, contemplar lo abstraído y proyectarse hacia Dios[357]. Se diferencia del pensamiento en que éste discierne entre varias cosas, va de aquí para allá, divaga y difícilmente puede meditar y abstraer por falta de fijación. No es un proceso fácil, oír a Dios en la meditación exige aislarse del mundo, apartarse de la vida secular y desasirse de sus sentimientos[358].

[354] ISIDORUS HISPALENSIS, *Libri Sententiarum,* III, 9, 1, 2 (PL 83,680BC-681A), *De modo addiscendi,* 6, 2, 8.

[355] Cf. M. FRENK, «Vista, oído y memoria en el vocabulario de la lectura: Edad Media y Renacimiento», en C. COMPANY - A. GONZÁLEZ - L. VON DER WALDE MOHENO (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media. Actas de las VI Jornadas Medievales* (UNAM-El Colegio de México, 1999) 13-31.

[356] SÉNECA, *Epistolae ad Lucilium,* VI (56), 4, 14. *De modo addiscendi,* 6, 2, 12.

[357] *De modo addiscendi,* 6, 3, 1.

[358] Ibíd. 6, 3, 3.

> Pues dedicarse a los sentidos y a lo sensible impide la meditación, así como también la acción impide la contemplación. Por eso Gregorio Nacianceno en el *Apologético* dice: «Realmente nada me parecía mejor para una vida feliz que, como con los sentidos de la carne cerrados y situado fuera del mundo y la carne, alguien se vuelva sobre sí mismo, esto es, que se dé cuenta de sus propios sentimientos y aspiraciones, y haciéndose ajeno a las preocupaciones de los hombres, hable sólo consigo mismo y con Dios, para que, hecho más alto todo lo visible, llene su mente de los sentidos divinos y formas celestiales, y, sin ninguna mezcla terrena, realmente transformado en espejo inmaculado»[359].

γ. El ejercicio de la oración

El tercer medio de aprendizaje del alma espiritual es la oración. Por ella los hombres elevan la inteligencia y el afecto hacia Dios, con ella se suple la imperfección de la razón, con ella Dios se hace el encontradizo con el hombre[360], y con ella «logramos la certeza de las cosas invisibles»[361], pues «nunca se tiene su interpretación o conocimiento sin el magisterio de aquel que las inspiró»[362]. Acto que exige y demanda la devoción del afecto y del amor, dejando fuera el entendimiento, pues de poco o de nada sirve ante Dios[363].

> Cuando la oración se practica sin devoción, vuela delante el entendimiento y sigue un afecto lento o inexistente; pero, cuando se practica con devoción, lo mismo que el amor está por encima del conocimiento, según el Apóstol en III de la carta a los Efesios (v.19), y el orden de los Serafines está por encima del orden de los Querubines, según Dionisio, el entendimiento penetra, pero el afecto sube más. Porque, como el entendimiento se dirige a lo

[359] Ibíd. 6, 3, 2.
[360] Ibíd. 6, 4, 1.
[361] Ibíd. 6, 4, 3.
[362] Ibíd. 6, 4, 5.
[363] Ibíd. 6, 4, 4.

inteligible o a entender, el afecto se alarga más allá y se extiende para amar[364].

δ. El ejercicio de la contemplación

El último estadio del magisterio divino es la contemplación. Un estar sin mediación alguna ante Dios, una pedagogía mística que se canaliza por cuatro vías: por extensión de la mente, por elevación, por enajenación y por la unión[365]. La extensión de la mente es un desprendimiento de sí y un ensanchamiento total del corazón y del alma para amar a Dios[366]. Objetivo harto difícil para un alma terrena por el peso de los afectos y consuelos del mundo, pero no imposible.

> Esto ciertamente sucederá si te has olvidado absolutamente de las cosas exteriores, y te has deleitado en lo más hondo en su amor, y, además, a partir de lo que ves en el interior, inflamas tu ánimo en su afecto[367].

La segunda vía de la contemplación es la elevación. Al igual que el anterior, es una especie de estado místico superior que te eleva por encima de todas las posibilidades naturales que uno pueda tener a lo sobrenatural gracias al amor de Dios. Un amor que se abaja y te ilumina por su sola bondad para elevarte y mostrarse[368]. En ese momento, «sobrepasamos los límites de la condición humana» y Dios otorga, entre otros, el don de la profecía, pues por encima de la naturaleza está ver el pasado, el futuro y el presente[369].

El tercer estadio de la contemplación es la enajenación mental. Se produce «cuando el recuerdo del presente desaparece de la mente y pasa a un cierto estado extraño por encima de la actividad humana por la transformación de la

[364] Ibíd. 6, 4, 3.
[365] Ibíd. 6, 5, 1.
[366] Ibíd. 6, 5, 2.
[367] Ibíd. 6, 5, 3.
[368] Ibíd. 6, 5, 5.
[369] Ibíd. 6, 5, 6.

obra divina»[370]. En esta forma de enseñanza el alma recibe la perfección plena, siente a Dios directamente y «aprende más interiormente de lo que puede expresar exteriormente. Por eso [...] no podemos expresar todo lo que sentimos: "porque, como él mismo dice, el entendimiento se extiende sobre el espíritu con la rapidez del rayo, mientras que el lenguaje, en cambio, es lento"»[371].

El magisterio contemplativo se cierra uniendo la mente y el corazón humano con Dios. No se trata de una unión cognitiva ni afectiva fruto de la voluntad y deseo humano. Esta unión la realiza el amor de Dios. Por él, la mente y la voluntad se unen a Dios y por esta unión se conocen las cosas divinas, «no según las limitaciones de nuestra inteligencia, sino elevándonos por encima de nosotros mismos y unidos a Dios con total virtud. Puesto que es un estado mejor que nosotros seamos de Dios por esta unión de la gracia que seamos de nosotros [...]. Pues entonces hablamos en secreto con Dios sin palabras y sílabas, entonces somos informados en los misterios secretos. Ésta es la teológica mística, un discurso muy secreto con Dios, no por un espejo o imágenes de las criaturas, donde la mente, superando a todas las criaturas y también a sí misma, descansa de las acciones de todas las fuerzas comprensibles de cualquier criatura, en el deseo de ver y tener a Dios»[372]. Ésta es la sabiduría, esto es la santidad para Gilbert de Tournai.

ε. Estructura y referentes documentales

El *De modo addiscendi* se cierra con una sexta parte dedicada al progreso de los perfectos. Atributo que Tournai asignó exclusivamente a las personas dedicadas a la vida religiosa. Es una parte corta, de seis capítulos, genuinamente franciscana, en la que a lo largo de 58 citas se proyecta un

[370] Ibíd. 6, 5, 8.
[371] Ibíd. 6, 5, 8.
[372] Ibíd. 6, 5, 9.

acendrado misticismo ascético y espiritualista que te lleva por el afecto y el amor de Dios a conocer y fundirte con la verdad.

Los autores que sostienen esta parte son fundamentalmente tres: Ricardo de San Víctor con 16 citas, extraídas en su mayor parte de *Beniamin maior,* de *De eruditione hominis interioris* y de *De exterminatione mali.* Le siguen 13 citas de la *Scala claustralium* de Guido Carthusiensis, que acaparan la totalidad del cap. 1 de la sexta parte. A continuación viene san Agustín con 11 citas, en su mayoría de *De quantitate animae* y de *Sermones de diversis.* Cierran el depósito pequeñas referencias de Gregorio Magno (1) Gregorio Nacianceno (3), Gregorio Niseno (1) y Séneca (5).

El siguiente enunciado de los capítulos describe con mayor precisión los detalles de esta última parte:

Cap. I: Cómo progresa el alma espiritual.

Cap. II: Cómo enseña Dios a las almas con el ejercicio de la lectura.

Cap. III: Cómo enseña Dios a las almas con el ejercicio de la meditación.

Cap. IV: Cómo enseña Dios a las almas con el ejercicio de la oración.

Cap. V: Cómo enseña Dios a las almas con el ejercicio de la contemplación.

Cap. VI: Cómo enseña Dios a las almas con cuatro tipos de contemplación.

4. Estilo

Lo primero que llama la atención a la hora de leer el *De modo addiscendi* es su estilo sistemático. Lo que es muy de agradecer en la no siempre nítida retórica pedagógica del siglo XIII. Estamos ante un autor ordenado, de frases cortas, con juicios vehementes y aficionado al auxilio de textos no siempre exactos y literales, que en ocasiones son forzados, cuando no cambiados, para servir al orden, claridad y propósitos del autor. Una apuesta que Gilbert de Tournai cifró

en la virtualidad didáctica de cinco parámetros: la importancia de las sentencias, el uso reiterado de la *quaestio*, la recurrencia sistemática a la tétrada o variables cuaternarias, el uso de un latín de reminiscencias ciceronianas y el recurso a los florilegios.

Sobre el uso de escribir y argumentar sobre sentencias del pasado cabe decir que no estamos ante una práctica exclusiva de Tournai, sino ante un método antiguo y muy arraigado de la cultura medieval[373]. Las gentes del saber del bajo medievo pensaban que la historia tenía un eminente valor didáctico y que en las *res gestae* o sucesos históricos podían aprenderse registros o pautas prácticas que contribuyeran a la mejora del hombre. Sólo había que almacenarlas, guardarlas y mostrarlas como ejemplos de autoridad y sabiduría[374]. Para los escolásticos, la historia era maestra de la vida. Respetar las sentencias magisteriales del pasado era un principio práctico de verdad inexcusable. Los maestros no eran los contemporáneos, eran aquellos que la tradición había purificado y conservado en la sucesibilidad de la historia[375]. Un matiz clave que llevó a nuestro franciscano a no citar a contemporáneo alguno o persona de su siglo. Sus

[373] Cf. J. VERGARA, «La didáctica bajomedieval: una apuesta por la pedagogía activa»: *Revista Española de Pedagogía* 226 (2003) 511-526.

[374] La dimensión historicista del conocimiento medieval no obedecía exclusivamente a un principio lógico de causalidad. Una razón más profunda alimentó esta posición: la visión escatológica de la existencia. Escolásticos como Hugo y Ricardo de San Víctor defendieron con fuerza que el conocimiento del hombre y de su obra es la historia misma de la salvación humana, marcada por la sucesibilidad de tres momentos determinantes: la creación, el pecado original y la restauración de la naturaleza herida o reencuentro con el Creador. Este último será el punto clave para los escolásticos. Se trataba de buscar en las *res gestae* los registros didácticos que han ido marcando las formas y modos de acercarnos al conocimiento y unión con Dios. Cf. J. VERGARA, «El sentido del saber en la Escolástica medieval», en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia medieval*, 13 (2000) 425.

[375] Un ejemplo patente de esta idea es el *Libro de los resúmenes*, publicado por Ricardo de San Víctor a finales del siglo XII. Véase: *Liber excerptionum. Richard de Saint-Victor; texte critique avec introduction, notes et tables publié par Jean Chatillon* (Librairie Philosophique J. Vrin, París 1958).

coetáneos no tenían aún el calificativo de maestros, eran simplemente constructores de cultura.

El recurso a apoyarse o reproducir sentencias del pasado en modo alguno restó mérito y originalidad a la obra de Tournai. Él fue el responsable de la recopilación, selección, organización e interpretación de los textos de su trabajo. En dinámicas de esta naturaleza es muy importante distinguir entre originalidad literaria y originalidad conceptual. Y en el *De modo addiscendi* no habla Agustín, Jerónimo, Hugo de San Víctor o el Pseudo-Boecio, sino Gilbert de Tournai con palabras de Agustín u otros maestros de la historia. El resultado fue un edificio de estilo tournacense, con bastante orden y concierto, que convirtió a nuestro protagonista en uno de los autores más sistemáticos de la pedagogía medieval.

El porqué de ello hay que buscarlo en el uso brillante, preciso y eficaz que hizo de la *quaestio*. Si hasta el siglo XII las gentes del saber aprendieron, reflexionaron y escribieron con el sistema didáctico de la *lectio,* es decir, reproduciendo con reiteración las sentencias del pasado, las gentes del siglo XIII darán un paso adelante. Buscarán una nueva sensibilidad caracterizada por someter los textos a crítica, a duda y a la conclusión o juicio del maestro[376]. Una novedad importante que disminuyó el número de sentencias en las obras y elevó al docente a un principio de autoridad desconocido hasta entonces[377]. El resultado fue la aparición de escuelas y de obras menos recurrentes, más reflexivas y sobre todo más

[376] Desde el punto de vista didáctico, las dos etapas más importantes de la *quaestio* o discusión eran la denominada *quaestio informis* y la *quaestio formata*. La primera era simplemente el reconocimiento de la duda y contradicción de los argumentos. La segunda era la culminación del proceso. Consistía en primer lugar en reconocer las partes de verdad que tienen los argumentos en contradicción y en superar ésta mediante silogismos, demostraciones y objeciones que permitan superar el problema, concluyendo con una afirmación o verdad.

[377] J. VERGARA, «El *De modo dicendi et meditandi* de Hugo de San Víctor. Una *lectio* sobre la pedagogía del siglo XII»: *Revista Española de Pedagogía* 238 (2007) 519-545.

originales. El *De modo addiscendi* es un claro exponente. No estamos ante una simple amalgama o yuxtaposición de textos. Estamos ante una estructura fija que comienza con el planteamiento de un problema, sigue con su delimitación o acotación por medio de sentencias de probada autoridad, y concluye con una crítica de las mismas o juicio magisterial que aspira a representar un avance del conocimiento.

Una dinámica, en ocasiones lenta pero válida, que nuestro franciscano cifró sobremanera en la virtualidad discursiva del número cuatro. Un intento por acotar en cuatro variables el contenido de los diferentes capítulos del *De modo addiscendi*. El porqué de ello no lo explicó Tournai. La escolástica fue muy dada a lo cabalístico y desde Pitágoras la tétrada se consideraba el número perfecto. Cuatro fueron los elementos constitutivos de la naturaleza, cuatro los evangelios, cuatro los puntos cardinales, cuatro los temperamentos psicológicos y cuatro los valores que Tournai eligió para explicar y acotar el contenido de su obra. Frases como: «De la cuádruple elocuencia del maestro», «De la cuádruple habilidad del maestro para enseñar», «Los cuatro aspectos de la instrucción», «Consideración de la inteligencia según cuatro aspectos», etc., fueron sólo algunos títulos de los muchos capítulos que tuvieron al valor cuaternario como base estructural de su obra. Claro está que la afición por el cuatro tiene un referente magisterial que quizás fue suficiente para nuestro franciscano y que siguió de manera implacable: la obra de Hugo de San Víctor. Hugo en el *Didascalicon de studio legendi* toma el valor del cuatro para explicar la acotación de sus capítulos. En concreto, en el libro segundo, al tratar el cuaternario del alma, afirma:

> El número mismo enseña también la razón de este avance y retroceso del alma. Di: tres por uno, tres; di: tres por tres, nueve; di: tres por nueve, veintisiete; di: tres por veintisiete, ochenta y uno. He aquí que en el cuarto escalón te aparece la primitiva unidad, y verás que ocurre lo mismo, si llevaras la multiplicación al infinito, que en el cuarto escalón destaca la unidad. La simplicidad de la

> esencia del alma se expresa de manera óptima mediante la unidad, que es en sí misma inmaterial. También el ternario a causa del indisoluble vínculo de la mitad de uno (media unidad) hace referencia, con razón, al alma; lo mismo que el cuaternario, puesto que tiene dos mitades y por ello es divisible, más propiamente se refiere al cuerpo[378].

Otro aspecto muy importante que hay que valorar en el estilo de Gilbert de Tournai es el uso sólido y brillante de las construcciones latinas. De entrada, hay que decir que morfológica y sintácticamente estamos ante un buen latinista. Es sabido que en la Alta Edad Media asistimos a una degeneración progresiva del latín clásico, que en buena parte empezó a recuperarse tras el renacimiento carolingio y los progresivos renacimientos posteriores. Recuperación que ya es patente en los escritos del siglo XIII, tal como ocurre en Gilbert de Tournai. El uso de construcciones típicas del latín clásico, como el ablativo absoluto, el infinitivo con sujeto en acusativo, la *consecutio temporum,* etc., están presentes en el *De modo addiscendi.*

Hay que notar, con todo, alguna particularidad, como la extensión del *quod,* como introductor de oraciones en las que el uso clásico exigía *ut*. La perceptible vuelta a la clasicidad se hace patente en la conformación de periodos amplios con encadenamiento de oraciones subordinadas, que recuerdan ligeramente a los ciceronianos. Por lo que se refiere a la morfología, es patente la recuperación del sistema causal clásico, que se fue simplificando a partir del siglo IV.

En la forma de componer su obra, Gilberto sigue las tendencias de la época, presentes en autores como Ricardo de San Víctor, Vicente de Beauvais, Juan de Vitriaco, Bartolomé el Inglés, etc., autores enciclopedistas que utilizaron el recurso a los florilegios como modo de construir sus obras. Técnica que otorgó a los escolásticos el calificativo de compiladores, y en buena parte lo fueron.

[378] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi,* o.c., 63.

Tournai, en concreto, se esforzó por ver el hilo conductor de todas las cosas, sirviéndose del recurso a los florilegios para sistematizar los contenidos, descubrir las relaciones de unas materias con otras y armonizar los elementos más diversos en una perfecta concordancia[379]. Eso no quiere decir que Gilberto conociera en profundidad las obras enteras de los autores latinos y de los Padres de la Iglesia que cita. En esta época está bien documentada la utilización de florilegios, que recogían los pensamientos y sentencias notables en torno a una temática. De esta forma se conocían obras de los Padres de la Iglesia, especialmente san Agustín, autor de numerosos libros que no siempre estaban a disposición de los interesados. También la Biblia, a pesar de leerse en un solo volumen, contaba con numerosos florilegios. Así se podía acceder con facilidad a su conocimiento en caso de querer hacer una consulta en un determinado momento[380].

Otra utilidad que ofrecían los florilegios era que podían memorizarse, sobre todo en una época en la que la memoria estaba más desarrollada debido a su continua ejercitación. La memorización permitía que los autores citaran de memoria en sus libros, como también hizo Gilberto. Eso se descubre con relativa facilidad al no corresponder con exactitud los pasajes citados a las obras originales. Otra característica de las citas medievales es la unión de distintos pasajes de la misma obra como si fueran un todo continuo,

[379] Una de las mejores referencias para estudiar el uso de los florilegios en los autores escolásticos es una serie de artículos de B. L. Ullman en los que estudia la utilización de esta técnica por los autores clásicos medievales. Véanse en *Classical Philology,* XXIII-XXVII (1928-1932). Es particularmente importante el trabajo titulado: «Classical authors in certain mediaeval florilegia», 27, 1932.

[380] Uno de los florilegios más conocidos y socorridos de la tardía Baja Edad Media fue el *Manipulus florum* de Thomas de Irlanda [1295-1338]. El *florum Manipulus* sobrevive en ciento noventa manuscritos, fue impreso por primera vez en 1483. Fue impreso veintiséis veces en el s. XVI, once veces en el XVII. Todavía en las ediciones del s. XIX fueron publicados en Viena y Turín. Estamos ante una obra que recoge una colección de unos 6.000 extractos de patrística y algunos autores clásicos, especialmente Aristóteles.

e incluso de diversos autores. Como consecuencia de ello, a veces resulta difícil la localización y precisión literal de los pasajes. Tournai es un buen ejemplo de ello. A pesar de todo, si lo comparamos con otros autores —caso de Vicente de Beauvais— podemos concluir que estamos ante un autor bastante sistemático y claro de la pedagogía escolástica.

5. **Fuentes**

Al abordar el análisis de las fuentes del *De modo addiscendi,* lo primero que llama la atención es el número tan importante y desigual de sus citas. Indudablemente no todas presentan el mismo valor o tienen igual entidad. Muchas son retóricas, otras están orientadas a embellecer el texto y otras marcan las ideas base de muchos capítulos. Entrando en su número, Gilberto manejó 816 sentencias: 224 pertenecen a la Sagrada Escritura y 592 a 88 autores diferentes. Las citas, extraídas en su mayoría de florilegios, colecciones y obras originales, las hemos agrupado en ocho bloques que arrojan el siguiente cómputo:

N.º de autores	Tipo de citas	Frecuencias	Porcentaje
25	Veterotestamentarias	167	20,46%
18	Neotestamentarias	57	6,98%
37	Autores antiguos	206	25,24%
17	Padres latinos	207	25,36%
7	Padres griegos	19	2,32%
13	Pedagogía medieval	130	15,93%
9	Miscelánea medieval	9	1,10%
5	Autores árabes	21	2,57%

Clasificando los autores por su número de citas, y dejando aparte a los maestros franciscanos y al dominico Vicente de Beauvais, nunca citados, podemos señalar los diez autores que Tournai manejó directamente y que ejercieron

una influencia muy notable en su pensamiento y en su obra, destacando especialmente san Agustín, Séneca y san Jerónimo:

1. Agustín de Hipona 82
2. Lucio Anneo Séneca 64
3. Jerónimo 43
4. Cicerón 39
5. Ricardo de San Víctor 30
6. Juan Casiano 28
7. Hugo de San Víctor 22
8. Boecio (Pseudo) 19
9. Ambrosio 16
10. Aristóteles 12

Otro indicador clarificador fue las 195 obras en las que se apoyó Tournai. Todas se muestran en un anexo final, aquí nos limitamos a señalar las diez que resultaron más citadas. Destacan especialmente las *Epístolas a Lucilio* de Séneca y las *Conferencias* de Juan Casiano, títulos que ponen al descubierto cómo la ética medieval y la franciscana en particular son en buena parte sendos reflejos del estoicismo romano y del ascetismo patrístico:

1. Lucio Anneo Séneca: *Epistolae ad Lucilium* 52
2. Juan Casiano: *Collationes Patrum* 28
3. Ricardo de San Víctor: *Beniamin maior* 24
4. Agustín de Hipona: *Confessiones* 21
5. Hugo de San Víctor: *Didascalicon de studio legendi* 20
6. Jerónimo: *Epistolae* 19
7. Boecio (Pseudo): *De disciplina scholarium* 19
8. Guido Chartusiensis: *Scala claustralium* 12
9. Cicerón: *De oratore* 11
10. Quintiliano: *Institutiones oratoriae* 8

a) *Fuentes bíblicas*

Como se observa, las fuentes bíblicas, con 224 referencias, constituyen la autoridad más citada. Los escolásticos tenían un sentido jerarquizado de la verdad documental y las Sagradas Escrituras representaban la certeza por anto-

nomasia, un camino sin posibilidad de error o desvío que debía marcar el destino y sentido del hombre.

Con esta firme convicción, Tournai se fijó especialmente en el Antiguo Testamento. Para la pedagogía escolástica este periodo tenía un sentido eminentemente educativo, representaba el arquetipo didáctico de un largo proceso que culminaba con la llegada de Cristo. Un tiempo de preparación en el que Dios había grabado los registros clave de la vida y de la dignidad humana. El reto era enhebrarlos, encontrar su sentido y asentar en sus referencias los sillares de la formación.

En primer lugar centró su atención en la virtualidad didáctica de los libros sapienciales. Un *corpus* que no trata tanto de sentimientos de culpa o expiación como enseñar al hombre el bien vivir, a comportarse en todas las circunstancias de la vida y a obtener la felicidad en esta tierra. De ellos extrajo 72 citas repartidas de forma desigual. Destacan 26 sentencias del libro de los *Proverbios,* aprovechadas por Tournai para advertir que la religión es la base de toda moralidad y la fuente de la verdadera felicidad. Le siguen 21 citas del *Eclesiástico* y 20 de los libros de la *Sabiduría* y *Eclesiastés,* a razón de 10 citas cada uno. Con las primeras, pretendió enseñar que los que aman la felicidad deben sujetarse a las leyes de la Verdad; con las 20 segundas, aspiraba a discriminar la verdadera sabiduría en el marco de algunas producciones culturales que ya empezaban a desdibujar la imagen de Dios.

En segundo lugar, nuestro franciscano fijó su atención en el libro de los *Salmos,* al que citó en 42 ocasiones, en un intento por ensalzar los atributos divinos por los que sentía especial predilección y en los que veía un signo de consuelo para el hombre.

Un tercer y cuarto sillar fueron las 19 citas de los libros históricos y las 19 de los libros proféticos. Con las primeras intentó poner de manifiesto el valor magisterial y didáctico de la Historia; con las segundas, la importancia de la fe como valor insoslayable de la educación.

Cierran la serie 15 citas del *Pentateuco* llamadas a afianzar las bases de una antropología creada, caída y llamada al reencuentro con el Creador.

El siguiente esquema muestra con más precisión la distribución y frecuencia de todas estas citas:

FUENTES BÍBLICAS VETEROTESTAMENTARIAS (167)

Pentateuco	***Libros históricos***	***Libros sapienciales***	***Libros proféticos***	***Libros varios***
Génesis.....8	1 Reyes.....1	Job.....3	Isaías.....6	Salmos..42
Éxodo.....4	2 Reyes.....3	Proverbios..26	Jeremías...5	
Números...1	3 Reyes.....3	Eclesiastés...10	Ezequiel...2	
Deuter. 2	4 Reyes.....3	Sabiduría.....10	Daniel.....3	
	Esdras 1	Eclesiástico..21	Oseas.....1	
	Tobías 2	Can. Cant. ...2	Baruc.....2	
	Nehemías .1			
	Jueces 5			
TOTAL...15	TOTAL...19	TOTAL.....72	TOTAL.19	TOTAL.42

El Nuevo Testamento, con 57 citas, es la culminación de todo este proceso. Destacan sobremanera las epístolas paulinas con 26 sentencias. Con ellas Tournai refuerza la idea de una antropología pedagógica entendida como restauración de la imagen divina en el hombre, actualizada por la fuerza de la educación moral, la doctrina y la gracia. Ideas que confirman y ratifican las 15 citas de los evangelios y del resto de perícopas en un intento por fortalecer el reencuentro con el Creador como fin primario y último del ser humano.

FUENTES BÍBLICAS NEOTESTAMENTARIAS (57)

Evangelios	***Epístolas paulinas***	***Otras epístolas***	***Libros varios***
Mateo.....13	Romanos.....2	Santiago.....1	Hechos.....5
Marcos.....3	1 Corintios.....5	2 Pedro.....1	Apocalipsis.....1
Lucas.....7	2 Corintios.....4		
	Gálatas.....1		
	Efesios.....3		
	Colosenses.....1		
	1 Tesalon. 3		
	1 Timoteo.....3		
	2 Timoteo.....2		
	Tito.....1		
	Hebreos.....1		
TOTAL.....23	TOTAL.....26	TOTAL.....2	TOTAL.....6

b) *Fuentes patrísticas*

El segundo criterio de verdad para un escolástico eran los doctores o Padres de la Iglesia y Gilbert de Tournai fue un claro exponente. Sus 226 citas: 207 de padres latinos y 19 de padres griegos, suponen el 27,69 por ciento del total y están presentes en la casi totalidad de la obra, bien como eje nuclear de los capítulos, bien como apoyo de otras ideas marco.

En el caso de los padres latinos destaca la omnipresencia de san Agustín y san Jerónimo. El obispo de Hipona no sólo es el autor más citado con 82 referencias directas de 29 de sus obras, sino que éstas, especialmente *Confessiones, De doctrina christiana, De ordine* y *De Trinitate,* están auxiliando la totalidad de las seis partes del *De modo addiscendi.* Dependencia que se hace aún más patente cuando buena parte de los capítulos están elaborados con ideas y palabras literales de san Agustín sin citarlo expresamente. El otro autor omnipresente es san Jerónimo. Sus 43 citas, entresacadas de 20 de sus obras, ilustran directamente argumentos morales de las cuatro primeras partes del *De modo addiscendi* e indirectamente las dos restantes.

A estos referentes, que pueden considerarse claves, Tournai añadió otros autores menos influyentes en el conjunto de la obra pero igualmente importantes para una parte de la misma. Tal es el caso, por ejemplo, de las *Collationes Patrum* de Casiano, citadas en 28 ocasiones de la parte quinta por ser ejemplo para el dominio de las pasiones concupiscibles. Otras referencias menos importantes, pero igualmente significativas, fueron los testimonios de san Ambrosio e Isidoro de Sevilla. Ambos aparecen citados en 15 y 8 ocasiones respectivamente para refrendar la importancia de la formación moral. La lista se cierra con referencias mínimas —entre una y cinco— a Gregorio Magno, Ennodio, Beda, Pomerio, Dámaso y Símaco.

De los Padres griegos sólo se citan 19 referencias y de modo breve. Tournai no dominaba el griego y las traducciones greco-latinas eran escasas. La obra más citada es el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, que aparece en cinco ocasiones para refrendar su querencia neoplatónica. Le siguen en la misma línea Gregorio Nacianceno con cuatro citas, y las pseudo-clementinas de Clemente romano con tres. El resto apenas tienen relevancia, se refieren a Orígenes, Basilio y Gregorio Niseno.

Padres latinos (207)

Agustín.....82	Hilario de Poitiers.....2
Ambrosio.....15	Isidoro de Sevilla.....8
Beda.....2	Jerónimo.....43
Casiano.....28	Lactancio.....3
Casiodoro.....2	Nemesio de Emesa.....3
Cipriano.....1	Pomerio Julián.....5
Dámaso (Papa).....4	Próspero de Aquitania.....1
Ennodio.....1	Símaco.....4
Gregorio Magno.....4	

Padres griegos (19)

Basilio.....2	Gregorio Nacianceno.....4
Crisóstomo.....1	Gregorio Niseno.....3
Clemente de Roma (Pseudo).....3	Orígenes.....1
Pseudo-Dionisio.....5	

c) *Autores antiguos*

El tercer bloque de sentencias lo conforman autores antiguos. Su peso es extraordinariamente significativo a la hora de fundamentar la ciencia secular y la praxis moral tournacense. En concreto fueron 37 autores que prestaron a nuestro franciscano 206 citas, el 25,24% del total. Están presentes en la práctica totalidad de capítulos, bien combinándose con fuentes bíblicas y patrísticas, bien constituyéndose en argumento principal de autoridad. Especialmente relevantes resultan las 63 referencias de Lucio Anneo Séneca, entresacadas en 52 casos de las *Cartas a Lucilio*, en 10 del *De clementia* y en una del *De beneficiis*. Obras que inspiraron cinco de las seis partes del *De modo addiscendi,* poniendo de manifiesto el notable influjo del sabio cordobés en la obra tournacense. Situación parecida ocurre con las 39 citas de Cicerón, repartidas en 12 obras que están presentes en las cuatro primeras partes, donde destacan: la anónima *Rethorica ad Herennium* —atribuida por Tournai a Cicerón—, *De inventione* y *De oratore*. A estas referencias cabe unir las 10 citas de las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano, las diez de Horacio y las 14 de un Ovidio aparentemente cristianizado, lo que confirma el notable peso de la *humanitas* romana en la fundamentación de la moral escolástica.

En lo que respecta a los autores griegos cabe decir que tuvieron una significación importante. Destacan 12 citas de las obras de Aristóteles: *Analytica post., Moralia Nichomachea, Problemata, De memoria et reminiscentia, De anima, Topica, De sophisticis elenchis* y *De somno et vigilia,* obras que sirven a nuestro fraile franciscano para reflexionar sobre la naturaleza de la memoria y las formas de argumentación. También destacaron dos citas de Platón sobre el *Fedón* y las *Leyes*. Con ellas argumentó el suplicio que supone la cárcel del cuerpo para el alma.

Autores Antiguos: [206]

Apuleyo.....1	Macrobio.....3	Salustio, Crispo.....1
Aristóteles.....12	Marcial.....1	Séneca, L. Anneo.....63
Balbo Cecilio.....1	Maximiano.....1	Séneca, M. Anneo.....1
Calcidio.....1	Ovidio.....14	Sidonio Apolinar.....1
Catón (Dist.).....3	Paladio.....1	Siro Publilio.....1
Cicerón.....39	Platón.....2	Estacio.....1
Claudiano.....3	Plauto (Pseudo).....1	Terencio.....2
Galeno.....1	Plauto Maccio.....1	Valerio Máximo.....1
Hermes Trismegisto.1	Plinio el Joven.....1	Varrón (Pseudo).....8
Horacio.....12	Plinio el Viejo.....3	Vegecio.....6
Julio César.....1	Ptolomeo.....1	Virgilio.....4
Lucano.....1	Quintiliano (Pseudo).1	
Lucrecio Tito.....1	Quintiliano.....10	

d) *Autores medievales*

Por lo que respecta a las referencias medievales cabe decir que presentan dos matices importantes: en primer lugar, las citas contienen menos errores por tomarse de fuentes directas; en segundo lugar, son más compactas al concentrar los argumentos de autoridad en tres obras pedagógicas: el *Didascalicon de studio legendi* de Hugo de San Víctor, el *De disciplina scholarium* del Pseudo-Boecio y el *De eruditione filiorum nobilium* de Vicente de Beauvais. Las dos primeras, con 20 y 19 referencias respectivamente, pueden considerarse citas clásicas, obligadas y consolidadas de la pedagogía medieval, sus autores son maestros de la pedagogía de su tiempo. Vicente de Beauvais, en cambio, no es citado de manera directa, pero constituye para Tournai el resumen de lo que él quería decir en las tres primeras partes del *De modo addiscendi* sobre el estudio, el maestro y el discípulo, razón suficiente para copiarle literalmente y no citarle por no tener aún el rango de autoridad magisterial. Lo mismo ocurre con Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Buenaventura de Bagnoregio. Los tres son maestros franciscanos de la primera generación parisina y los tres son maestros directos de Tournai. Ninguno de ellos es citado como apoyo argumentativo, pero los tres están sosteniendo, dirigiendo e

inspirando la estructura argumentativa y las ideas de nuestro tournacense.

El *Didascalicon* victorino es sin duda el sillar por excelencia de la pedagogía escolástica. Tournai lo utiliza en la segunda y cuarta parte del *De modo addiscendi* para justificar el sentido del estudio, la clasificación de las ciencias y el modo en que hay que estudiar, pensar y meditar. El *De disciplina scholarium* del Pseudo-Boecio está de forma omnipresente en las cuatro primeras partes auxiliando la naturaleza y el modo de actuar del maestro y del discípulo.

Otros autores completan este trío con participaciones selectivas en determinados capítulos de la obra. Tal es el caso de los *Sermones* de Bernardo de Claraval, el *De spiritu et anima* de Alcherus, la *Scala claustralium* de Guido Carthusiensis y el *Beniamin maior* y *De eruditione hominis interioris* de Ricardo de San Víctor. Las dos primeras están presentes en la IV parte del *De modo addiscendi* ilustrando la dimensión antropológica, la afirmación del espíritu y la necesidad de autocontrol y obediencia; la tercera prácticamente resume la parte sexta ilustrando la manera correcta de meditar y orar. Ricardo de San Víctor ilustra varios capítulos de la IV parte relativos a los progresos en el perfeccionamiento interior y místico. El resto de autores son muy variados, lo que pone al descubierto que Tournai conocía muy bien y de forma directa la literatura de su tiempo, pero son citas cortas y de escasa significación.

Literatura pedagógica medieval **(130)**

Alcherus de Claraval.....9	Cartusiano, Guido.....17
Anselmo de Canterbury.....3	Hugo de San Víctor.....27
Bernardo de Claraval.....10	Ricardo de San Víctor.....29
Boecio (Pseudo).....19	Salisbury, Juan de.....3
Comestor, Pedro.....3	Tournai, Gilbert de.....2
Capella.....6	Walafrido, Estrabón.....2

Miscelánea medieval (9)

Aelredo de Rieval.....1	Hugo de Folieto.....1
Cantor, Pedro.....1	Graciano.....1
Cartaginense Fonteo.....1	Lombardo, Pedro.....1
Castellone, Gualterio de.....1	Plutarco (Pseudo) 1
Hildeberto de Lavardin.....1	

Un apartado especial lo constituyen las referencias árabes. Tournai cita 21 referencias arábigas, en concreto seis de Averroes a los *Comentarios sobre la memoria de Aristóteles,* dos de Avicena del *Compendium de anima,* ocho de Constantino el Africano entresacadas de su *Viaticum,* dos de Alfarabi referidas a su *De ortu scientiarum* y *De scientiis* y una de la *Logica et philosophia* de Algazel. Tournai las utilizó como un avance del conocimiento y una forma de ilustrar los conocimientos psicofísicos sobre fisiología humana, sin coquetear por ello con el racionalismo que caracterizó a buena parte de estas obras.

Autores árabes (21)

Alfarabi.....2	Averroes.....6
Algazel.....1	Avicena.....4
	Constantino.....8

Tras este panorama de fuentes diversas, la pregunta que cabe formularse es si Tournai conoció directamente todas las obras que cita o muchos de los textos los copió de colecciones o florilegios de su tiempo. Quizá la pregunta resulte ociosa, ya que la respuesta parece obvia: muchos textos están sacados de obras directas, especialmente cuando se trata de textos largos y continuos; en cambio, los cortos y ocasionales, puramente de apoyo o retóricos, son más propios de colecciones de su tiempo. Aun así debe decirse que Tournai es el autor de la conformación de su obra, no es un mero recopilador de sentencias, sino el constructor de un edificio llamado *De modo addiscendi.*

6. Significado y proyección

¿Qué representa el *De modo addiscendi* en la pedagogía escolástica? ¿Es una coloquíntida [flor de segundo orden] —como la llama el propio Tournai— que sigue la estela recurrente y repetitiva de muchas de las obras de esa época? En buena parte sí, pero si la unimos al *Rudimentum doctrinae* podemos decir que estamos ante uno de los tratados pedagógicos más importantes de la educación escolástica. Un tratado que definió buena parte de la pedagogía franciscana, concretada sobremanera en el cultivo del hombre interior. Un modo de pensar y de actuar que sabe transitar desde la realidad física al espíritu de la sabiduría por la virtualidad de la ascética, del cultivo intelectual, la meditación, la iluminación divina y la contemplación.

Estamos ante una obra nítida de la pedagogía franciscana de la segunda mitad del siglo XIII. Tras su lectura, hay que reconocer que sus tres primeras partes, que rezuman didactismo por todos sus poros, son en gran medida una repetición de lo ya dicho por el dominico Vicente de Beauvais en su *De eruditione filiorum nobilium*. De las tres partes restantes, sólo la cuarta, referida a cómo pensamos, puede considerarse genuinamente franciscana. En ella hay una apuesta apasionante en la que se ve a un san Agustín omnipresente, redirigido por la impronta del *Itinerarium mentis in Deum* y el *Christus, unus omnium magister* de san Buenaventura, dialogando con seguridad y confianza con el neoaristotelismo, el arabismo emergente e incluso con el tomismo. En ese diálogo sale triunfante la experiencia creacionista del hombre interior. Un referente que es presentado como el punto de partida hacia la sabiduría o verdad suprema y para el que Tournai no sólo demandó el auxilio de la iluminación divina, sino la guía ascético-espiritual de las *Collationes Patrum* de san Juan Casiano (h.360-435) y del misticismo de Guido Cartusiano, expresado en la *Epistola ad fratres de Monte Dei* y en la *Scala claustralium*.

¿Estamos por tanto ante una obra original? En una cultura que se mueve con la filosofía de la *lectio* y que empieza a reivindicar la experiencia de la *quaestio* difícilmente podemos catalogarla de innovadora y novedosa. Estamos más bien ante matices que redimensionan la tradición, que se funden con la novedad de su tiempo y que se proyectan hacia el futuro dando sustantividad y sentido a la pedagogía franciscana. Una sustantividad, de sesgo ascético, afectivo, espiritual, místico y contemplativo, que, en el marco de una cultura que demandaba la secularidad creciente como signo identitario de su tiempo, no fue suficiente para convertir a Tournai en un referente innovador y consagrado de la pedagogía medieval.

Este hecho es sumamente significativo y explicita por sí mismo que no encontremos un número cuantioso de manuscritos del *De modo addiscendi*. Aun así, la historiografía especializada se ha hecho eco de seis de ellos[381]:

— *Florencia:* Biblioteca Laurenciana, S. Croce Plut. 36, dext. 6, f.238v-309.
— *París:* Biblioteca Nacional, cod. lat. 15.451, f. 227r-268r.
— *Edimburgo*: Biblioteca Universitaria, cód. 111. (D.B. I, 12), f.144v-192r.
— *Cracovia*: Biblioteca Jagiellonska, cód. 690 AA. VIII, 25, f.316-423.
— *Cracovia:* Biblioteca Jagell., cód. 574, AA. VIII, 34, f.1-137.
— *Bibliothèque de Bruges,* ms. Cote 441, Stadsbibl. 289 f.1-276v.

Esta falta de proyección se nota igualmente en los incunables; si los buscamos, no encontramos referencias explícitas a nuestra obra. Hubo que esperar a la historiografía del siglo XX para encontrar estudios específicos sobre la misma.

[381] B. DE TROEYER, *Bio-bibliographia franciscana neerlandica...*, o.c., 19-20.

Uno de los primeros fue el de A. de Poorter, quien en 1922 publicó en «Un traité de pédagogie médiévale, le *De modo addiscendi* de Gilbert de Tournai» en *Revue néo-scolastique de Philosophie* (Lovaina) 195-228. El artículo se redujo a recoger pequeñas referencias biográficas, textuales y estructurales de la obra. Lo mismo puede decirse del trabajo de P. Glorieux, quien, en 1933, publicó en París *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII^e siècle*. Su referencia 311 recoge datos de la vida y la obra de nuestro franciscano, aunque varios de ellos son inexactos, retóricos y sin contraste documental alguno.

La historiografía de la segunda mitad del siglo XX alentó un mayor interés por la obra de nuestro franciscano. Dejando aparte la transcripción latina que en 1953 hace Enrico Bonifacio, a la que le falta una notable acribia filosófica, pedagógica y teológica, cabe destacar el trabajo de Servus Gieben: «Four Chapters on Philosophical Errors from the *Rudimentum doctrinae* of Gilbert of Tournai», publicado en *Vivarium* 1 (1963) 141-164. El artículo ahonda en el agustinismo de nuestro franciscano y más en concreto en su doctrina de la iluminación. Tema que Gieben amplió, en colaboración con Camile Bérubé, en 1973, en un trabajo titulado: «Guibert de Tournai et Robert Grosseteste. Sources inconnues de la doctrine de l'illumination, suivi de l'édition critique de trois chapitres du *Rudimentum doctrinae* de Gilbert de Tournai», en S. Bonaventura, 1274-1974 (Grottaferrata, 1973), II, 627-654. Estos trabajos, que estudian los índices y partes de *Rudimentum,* se han visto confirmados en 1988 por las investigaciones de Pietro Maranesi, que ahonda en ellos en: «Il "Rudimentum Doctrinae" di Gilberto di Tournai con l'edizione del suo "registrum" o tavola della materia», en *Bonaventuriana.* Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol, OFM, 2 vols., ed. de C. Blanco, II (Roma 1988) 621-680. Unos años antes, en 1970, R. A. da Costa Nunes se interesó por la estructura intelectual de nuestro franciscano, publicando: *A Formação Intelectual segundo Gilberto de Tournai.* San Pablo: *Ministé-*

rio de Educação - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, Col. *Estudos e Documentos,* núm. 7.

Con la entrada del tercer milenio, los estudios e investigaciones sobre Gilbert de Tournai y su aportación a la pedagogía franciscana, lejos de disminuir, han crecido. Destacan al respecto cinco trabajos. Los dos primeros son de B. Roest: *A history of Franciscan education (1210-1517)* (Brill, Leiden-Boston 2000) y *Franciscan literature of religious instruction before the Council of Trent* (Brill, Leiden-Boston 2004). Un tercer trabajo es el de Javier Vergara: «El "De modo addiscendi" (c.1263) de Gilbert de Tournai OFM: un puente entre la tradición y el Renacimiento», en *Educación* XXI: Revista de la Facultad de Educación, ISSN 1139-613X, 16/2 (2013) 63-82. En todos ellos, Gilbert de Tournai se nos presenta como la persona que asienta y proyecta la identidad de la primigenia pedagogía franciscana. En el cuarto trabajo, fray Gilberto es presentado como uno de los exponentes más representativos del sermonario escolástico: M. BURGHART, «Du sermon-modèle aux paroles d'un saint: le remploi du sermon *In synodis,* 3 de Guibert de Tournai dans la *Vita Braulionis,* indice pour la datation des *sermones ad status?*»: *Medieval sermon studies* 56 (2012) 9-29. En el quinto, es un modelo que estudia el ideal femenino en la vida consagrada de la época, véase al respecto: S. FIELD, «Gilbert of Tournai's letter to Isabelle of France: an edition of the complete text»: *Medieval Studies* 65/1 (2003) 57-97.

En España, ¿cómo se han difundido las obras y escritos de fray Gilberto? A tenor del número escaso de manuscritos y publicaciones que encontramos en los anaqueles de nuestros archivos y bibliotecas, no podemos decir que la influencia del tournacense haya sido notable o muy significativa. De hecho, en el marco documental del Patrimonio Bibliográfico Español, sólo se han podido encontrar tres de sus obras y ninguna corresponde al *De modo addiscendi.*

En primer lugar, nos encontramos un ejemplar de *Eruditio regum et principum.* Manuscrito Rocamora, Osuna, p.3, n.c 2 en la Biblioteca Nacional de España (Madrid), f.1-29.

Procedente de la biblioteca del Duque de Osuna, dicho manuscrito data de comienzos del siglo XV. Curiosamente, el manuscrito no aparece atribuido a Gilbert de Tournai, sino a Vicente de Beauvais. Su signatura es la siguiente: BN 10254 (Ii 2) (XIV), f.1-29v.)[382]. Sólo cuando se busca la obra del bellovacense se descubre que aparece el manuscrito de Gilbert de Tournai.

Del *De officio et ecclesiae ceremoniis* nos encontramos un ejemplar en Toledo, en la Biblioteca de Castilla-La Mancha, Biblioteca Pública del Estado, con la siguiente leyenda: *De officio episcopi et ecclesiae ceremoniis tractatus.../conscriptus a Guiberto de Tornaco ordinis minorum; nunc primum opera & labore D. Theodori Coisfeldij coloniensis ordinis D. Antonij in lucem editus*. Se trata de un ejemplar publicado en Colonia por Adolphus Rostius en 1571.

Sobre sus *Sermones* nos encontramos dos referencias. La primera lleva la siguiente leyenda bibliográfica: *Sermones ad o[mn]es status de nouo correcti et eme[n]dati / [Guilliberti tornacen.]*. Se trata de una impresión hecha en Londres en 1511: *Venunda[n]tur Lugduni: ab Stephano guenyard [sic],* 1511 *(Impressum Lugduni: per magistrum Johannem de Uingle,* 1511 *die v[er]o* 22 *mensis Noue[m] bris)*. La obra se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Barcelona: Universidad de Barcelona, CRAI Biblioteca de Reserva. Su signatura es: CM-1664, Enq. mitja pell moderna, forats paràsits, segell de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de la provincia a v port. - R. 73664. La segunda referencia la encontramos en el mismo lugar, pero se trata de un incunable parisino de 1513. Su leyenda es la siguiente: *Venu[n]dantur Parisij:*

[382] Biblioteca Nacional de España, B.N. 10254 (Ii 2) (XIV), f.65-118v. En esta referencia se encuentran: *De eruditione regum et principum,* de Gilbert de Tournai (h.1-29), y el *De regimine principum,* de Tomás de Aquino (h.29-41). A partir del f.46, aparecen tres obras de Vicente de Beauvais: *Tractatus de morali principis institutione* (h.46-65); el *De puerorum nobilium eruditione* (h.65-119) y *De consolatione* (h.120-151). Los folios 42-45 contienen la tabla de capítulos de los tres libros del *De regimine principum* de Egidio Romano.

ab Goffredo de marnef..., 1513, 22 *me[n]sis Martij (su[m] ptib[us] & expe[n]sis ... Johan[n]is petit).* Su signatura es: Universidad de Barcelona, CRAI Biblioteca de Reserva. CM-1649 - Enq. mitja pell moderna, forats paràsits, ex-l. ms. de Joan Puig a port. - R. 73643.

7. Bibliografía

ALEXANDRE-BIDON, D., *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)* (Ophrys, Gap-París 1998).

BATAILLON, L. J., «Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle», en *Culture, travail dans l'Occident Médiéval* (Ed. J. Longère- G. Hasenohr, París 1981) 197-211.

BEJCZY, I. P. «John of La Rochelle», *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500,* ed. de H. Lagerlund (Springer, Londres-Nueva York 2011) 629-631.

BERIOU, N., «Femmes et prédicateurs: la transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècles», en DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi* (Cerf, París 1992) 51-70.

BERUBE, C., «Guibert de Tournai et Robert Grosseteste, sources inconnues de Saint Bonaventure, suivi de l'édition critique de trois chapitres du *Rudimentum doctrinae* de Guibert de Tournai», en *S. Bonaventura 1274-1974* (Collegio S. Bonaventura, Roma 1974).

BONAFEDE, G., *Il pensiero francescano nel secolo XIII* (G. Mori-Figli, Palermo 1952).

BONIFACIO, E., *Gilbert de Tournai, De modo addiscendi* (Società ed. internazionale, Turín 1953).

BOTTE, P. C., *L'uomo Cristo e Dio nella teologia francescana* (Studi di teologia francescana 1; Roma 1976).

BOUGEROL, J. G., «Jean de La Rochelle: les oeuvres et les manuscrits»: *Archivium Franciscanum Historicum* 87 (1994) 205-215.

BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Sermones selecti de rebus theologicis.* Sermo IV: *Christus, unus omnium magister,* en *Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae. Opera omnia,* V (Quarachi 1891) 11-14.

BURGHART, M., «Du sermon-modèle aux paroles d'un saint: le remploi du sermon *In synodis,* 3 de Guibert de Tournai dans la *Vita Braulionis,* indice pour la datation des *sermones ad status?*»: *Medieval sermon studies* 56 (2012) 9-29.

BURROW, J. A., *The Ages of Man. A study in Medieval Writing and Thought* (Clarendon Press, Oxford 1986).

CARRA DE VAUX SAINT-CYR, B., «Une source inconnue de la *Summa Fratris Alessandri*»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 47 (1963).

CARRUTHERS, M.; The *Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (CSML 10; Cambridge Univ. Press, Cambridge 1990).

CASAGRANDE, C., *Prediche alle donne del secolo XIII: Testi di Umberto da Romans. Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone* (Bompiani, Milán 1978).

CHENU, M. D., *La théologie au XII^e siècle* (París 1957).

CHRISTOPH T. M., *Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross* (Cambridge Univ. Press, Cambridge-Nueva York 2000).

COSTA NUNES, R. A. da (1970), *A Formação Intelectual segundo Gilberto de Tournai* (Col. Estudos e documentos 7; Ministério de Educação-Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, São Paulo 1970).

COURTENAY, W. J. - MIETHKE, J. (eds.), *Universities and schooling in medieval society* (Brill, Leiden-Boston 2000).

DE POORTER, A., «Un traité de pédagogie médiévale, le *De modo addiscendi de Gilbert de Tournai*»: *Revue néo-scholastique de philosophie* 24 (Lovaina 1922) 202.

ESSER, K., *Origins of the Fransciscans Order* (Chicago 1970), ed. española: *La Orden franciscana, orígenes e ideales* (Aranzazu 1976).

FIELD S., «Gilbert of Tournai's letter to Isabelle of France: an edition of the complete text»: *Medieval Studies* 65/1 (2003) 57-97.

FLUCK, R., «Guillaume de Tournai et son Traité *De modo docendi pueros*»: *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1953) 333-356.

— *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana* (Hermano Francisco 37; Ed. Franciscana Aranzazu, Oñati 1999).

FRENK, M., «Vista, oído y memoria en el vocabulario de la lectura: Edad Media y Renacimiento», en *Discursos y representaciones en la Edad Media. Actas de las VI Jornadas Medievales,* ed. de C. Company, A. González y L. von der Walde Moheno (UNAM-El Colegio de México, México 1999) 13-31.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, A., «Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante»: *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1 (2011) 57-82.

GIEBEN, S., «Four Chapters on Philosophical Errors from the *Rudimentum doctrine* of Gilbert of Tournai»: *Vivarium* 1 (1963) 147.

GIOVANNI DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima* (Domenichelli, Prato 1882).

GOBRY, I., «Saint François d'Assise et l'esprit franciscain»: *Maîtres spirituels* 10 (París 1957).

GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle* (París 1938).

GUIBERT DE TOURNAI, OFM, *Le traité «Eruditio regum et principum» Étude et texte inédite*. Ed. de A. de Poorter *(Les philosophes belges. Textes et études* 9 ; Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovaina 1914).

HARO CORTÉS, M., *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias* (Laberinto, Madrid 2003).

HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio),* ed. bilingüe de C. Muñoz Gamero y M.ª

L. Arribas Hernáez (Collectio scriptorum mediaevalium et renascentium 6; BAC-UNED, Madrid 2011).

IGLESIA, J. I. (coord.), *Espiritualidad y franciscanismo.* VI Semana de Estudios Medievales. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto 1995. Coordinador, José Ignacio de la Iglesia Duarte (Gobierno de La Rioja - Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996) 336.

JACQUART, D. - MICHEAU, F., *La médicine arabe et l'occident médiéval* (París 1990).

JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae,* ed. de Pierre Michaud-Quantin (Vrin, París 1964).

JOLIVET, J., «Bonaventura, "Christ maître", edition, translation and commentary on the university sermon "unus est magister noster Christus"»: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* (abr.-jun. 1994).

JONSSON, M. E., *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire* (Les Belles Lettres, París 1995).

KURT, R., «Agostino Aurelio, V. L'illuminazione», en *Enciclopedia Cattolica,* I, 539ss.

LABBENS, J., «*L'oeuvre de Guibert de Tournai»: Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon* (en.-jun. 1949).

LAPSANSKI, D. V., *Perfectio evangelica. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung im Frühfranziskanischen Schriftum* (Mónaco-Paderborn-Viena 1974).

LECLERQ, J., *Spiritualità medievale* (Bolonia 1969).

LONGÈRE, J., *La prédication médiévale* (París 1983).

MARANESI, P., «Il "Rudimentum doctrinae" di Gilberto di Tournai con l'edizione del suo "registrum" o tavola della materia», en *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol, OFM,* ed. de C. Blanco, II (Roma 1988) 621-680.

MARTÍN FERNÁNDEZ-GALLARDO, A. M., *La Scala claustralium de Guigo II el Cartujo: experiencia y método de la lectio divina* (Monte Casino, Zamora D.L. 1994).

MATURA, T., «La influencia de Francisco de Asís en los maestros franciscanos de la Edad Media»: *Selecciones de franciscanismo* 119 (2011) 271-279.

MAURO, L., «Nota sulla presenza del *De Spirituali Amicitia* di Aelredo di Rievaulx nel XIII secolo: Il capitolo XXIV del *Tractatus de Pace* di Gilberto di Tournai»: *Divus Thomas. Commentarium de Philosophia et Theologia* 83 (1980) 130-139.

MEES, L. (OFM), *Bio-bibliographia franciscana neerlandica ante saeculum XVI.* Vol. II: *Pars Biographica. Incunabula* (B. de Graaf, Nieuwkoop 1974).

MERINO J. A., *Historia de la filosofía franciscana* (BAC, Madrid 1993).

— *Humanismo franciscano* (BAC, Madrid 1982).

MEYENDORFF, J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali* (Marietti, Casale M. 1984).

MICHAUD QUANTIN, P., «Les méthodes de la pastorale du XII-XV^e^ siècles»: *Miscellanea Medievalia* 7 (1970) 76-91.

MITRE FERNÁNDEZ, E. - GRANDA, Cr., *Las grandes herejías de la Europa cristiana, 380-1520* (Istmo, Madrid 1983).

MONDONICQ C. C., «Vida eremítica y carisma de las órdenes franciscanas»: *Selecciones de franciscanismo* 118 (2011) 81-107.

MOULIN, L., *La vie des étudiants au Moyen Âge* (Albin Michel, París 1991).

PAOLAZZI,C., «Francisco de Asís y la creación: de la contemplación a la obediencia»: *Selecciones de franciscanismo* 118 (2011) 65-79.

PAPAROZZI, M., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. L'esicasmo* (Studium, Roma 1981).

PARKEST, M. B., «The Influence of the Concepts *Ordinatio* and *compilatio* on the development of de Book», en J. J. G. ALEXANDER - M. T. GIBSON (eds.), *Medieval learning and Literature: Essays presented to Richard William Hunt* (Clarendon Press, Oxford-Nueva York 1976) 115-141.

PELLEGRINI, L., «Los cuadros y tiempos de la expansión franciscana», en *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana* (Hermano Francisco 37; Ed. Franciscana Aranzazu, Oñati 1999) 185-225.

PÉREZ RUIZ, F., «Tres tratados "Sobre el maestro": Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino»: *Pensamiento: Revista de Investigación e Información filosófica* 53/206 (1997) 191-214.

PICCOLO, G., *Dal maestro all'immagine: saggio di ermeneutica sui concetti di «dicere» e «discere»* in Agostino d'*Ippona* (PUG Fac. di Filosofia, Roma 2008).

POMPEI, A., «Francisco, modelo de los frailes, en los escritos de Buenaventura»: *Selecciones de franciscanismo* 119 (2011) 253-270.

PUTALLAZ, F. X., *Figures franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot* (Cerf, París 1997).

REYES ORIBE, B. E., «La *voluntas ut natura* en Juan de la Rochelle»: *Revista de Filosofía* 7/2 (Univ. Católica de la Stma. Concepción, Chile 2008).

RICHÉ P., «Le rôle de la mémoire dans l'enseignement médiéval», en *Jeux de mémoire: aspects de la mnémotechnie médiévale* / Recueil d'études publié sous la direction de Bruno Roy et Paul Zumthor (Presses de l'Université de Montréal, Montreal 1985) 133-148.

RIDDER, H., *Historia de la universidad en Europa. Las universidades en la Edad Media* (Univ. del País Vasco, Bilbao 1994) 223-273.

RIGON, A., «San Antonio e la cultura universitaria nell'ordine franciscano delle origini», en *Francescanismo e cultura universitaria, Atti del VI Convegno Internazionale,* Assisi, 13-15 ottobre 1988, p.67-92.

ROEST, B., *A history of Franciscan education (1210-1517)* (Brill, Leiden-Boston 2000) 264ss.

— *Franciscan literature of religious instruction before the Council of Trent* (Brill, Leiden-Boston 2004).

ROGGEN, H., «La influencia religioso-social de san Francisco y de su primitiva fraternidad en el siglo XIII»: *Selecciones de franciscanismo* 3 (1974) 328-335.

RUSCONI, R., «L'espansione del franciscanesimo nel secolo XIII», en *Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, Atti del VII Convegno Internazionale* (1980).

— «De la "cuestión franciscana" a la historia», en *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana* (Hermano Francisco 37; Ed. Franciscana Aranzazu, Oñati 1999) 383-404.

RUSSO, R., *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura «Unus est magister vester Christus»*, con nuova edizione critica e traduzione italiana (Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1982).

SÁENZ DE HARO, T., «Franciscanismo y espiritualidad. Bibliografía», en *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto 1995. Coordinador, José Ignacio de la Iglesia Duarte (Gobierno de La Rioja - Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996) 301-336.

SANCHÍS ALVENTOSA, J., «Relación entre la espiritualidad de la Edad Media y la teología espiritual de San Buenaventura»: *Verdad y Vida* 32 (1977) 523-539.

SARTORAZZI, O., *Esperienza spirituale del laicato francescano* (Trento 1970).

SCHMITT, J. C., «Recueils franciscains d' "exempla" et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e^ au XV siècle»: *Bibliothèque de l'École de Chartres* 135 (1977) 5-21.

SCHULZE-BUSACKER, E., *La didactique profane au Moyen Âge* (Classiques Garnier, París 2012).

SEARS, Elisabeth, *The Ages of Man. Interpretations of the Life Cycle* (Princeton University Press, 1986).

SERVAIS, D. (OFM), *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observancia de S. François en Belgique et dans les Pays-Bas,* X (Amberes 1885).

SHIPPERGES, H., *El jardín de la salud. Medicina en la Edad Media* (Laia, Barcelona 1987).

SOTO BRUNA, M. J., «Conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana. A propósito de Rom 1,20»: *Scripta Theologica* 30 (1998/3) 881-889.

— *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión* (EUNSA, Pamplona 1995) 46-96.

SVESI, P. M., *L'Ordini dei Fratri minori* (Milán 1942).

TAVARES MAGALHÃES, A. P., «Concepção da história em Boaventura (1221-1274): encarnação, franciscanismo e redenção»: *Acta Scientiarum. Education* 34 (2012) 1-29.

TROEYER, B. DE (OFM); *Bio-bibliographia franciscana neerlandica ante saeculum XVI.* Vol. II: *Pars Biographica. Incunabula* (B. de Graaf, Nieuwkoop 1974).

ULLMAN, B. L., «Classical authors in certain medieval florilegia»: *Classical Philology* 27 (1932).

VERGARA, J., «El "De modo addiscendi" (c.1263) de Gilbert de Tournai OFM: un puente entre la tradición y el Renacimiento»: *Educación XXI: Revista de la Facultad de Educación* 16/2 (2013) 63-82.

— «La memoria en las obras pedagógicas de la Baja Edad Media»: *Bordón* 64/4 (2012) 11-125.

— «El *De modo dicendi et meditandi* de Hugo de San Víctor, una *lectio* sobre la pedagogía del siglo XII»: *Revista Española de Pedagogía* 238 (2007) 519-544.

— «El sentido del saber en la Escolástica medieval»: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia medieval* 13 (2000) 421-433.

— «La didáctica bajomedieval: una apuesta por la pedagogía activa»: *Revista Española de Pedagogía* 226 (2003) 511-526.

— «FUENTES primarias para el estudio de la naturaleza, imagen y contrapuntos del maestro escolástico»: *Revista Española de Pedagogía* 252 (2012) 221-236.

— «Las complexiones, los humores y los temperamentos en la Baja Edad Media a través de la obra de Vicente de Beauvais», en J. VERGARA CIORDIA (coord)., *Ideales de formación en la Historia de la Educación* (Dykinson, Madrid 2011) 71-87.

— «La mobilité *étudiante* au Moyen Âge»: *Histoire de l'Éducation* 50 (1991) 65-90.

VERGER, J., *Culture, enseignement et société en Occident aux XII[e] el XIII[e] siècles* (Presses Univ. de Rennes, Rennes 1999).

— *La renaissance du XII[e] siècle* (Cerf, París 1996).

YARZA, J., «La imagen del fraile franciscano», en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto 1995 (Gobierno de La Rioja - Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996) 185-211.

YATES, F., *The Art of Memory* (University of Chicago Press, Chicago 1966).

8. **Anexos**

a) *Índice analítico*

Abelardo (1079-1142). Se dedicó a la enseñanza y su obra *Dialectica* es un tratado completo de lógica, escrito para los hijos de su hermano.

Aelredo, escritor inglés, abad de Rieval (1110-1167). Aelredo pasó varios años en la corte del rey David de Escocia, llegando al rango de Maestro de la casa. Salió de la corte para entrar en el Císter en Yorkshire. Escribió varios libros de espiritualidad a petición de Bernardo de Claraval, entre ellos *Espejo de Espiritualidad* y *Sobre la amistad espiritual.* En 1147 fue elegido abad de Rival, donde pasó el resto de su vida. También escribió siete obras de historia. Hasta el siglo XX, Aelredo era conocido como historiador.

Agustín, Aurelio (san), obispo de Hipona y doctor de la Iglesia (354-430). Nació en Tagaste ('Suq Ahras), Numidia. Superdotado intelectual y vitalmente, llevó una juventud moralmente muy extraviada e intelectualmente muy inquieta. Debido a las oraciones de santa Mónica, su madre, y a la predicación de san *Ambrosio, se convirtió al cristianismo en Milán el 387. Retornó a su patria chica y allí vivió vida monástica. Pero pronto Valerio, el obispo de Hipona, le ordenó sacerdote y después su obispo auxiliar. Así que, muerto

Valerio, continuó como obispo de Hipona desde el año 395 hasta su muerte en el 430. Escritor muy fecundo, filósofo muy agudo y muy claro, teólogo genial cuyo pensamiento sigue vivo... Reconocido por todos, cristianos y no cristianos, como uno de los talentos cumbre de la humanidad.

Al-farabi (870-950). Natural de Farab (Turquestán), muerto en Damasco. Filósofo árabe, se esforzó por concordar el platonismo con el aristotelismo. Influyó mucho en Avicena y en la escolástica.

Algazel (1058-1111). Teólogo, jurista, filósofo y místico de origen persa. Transmisor de la obra aristotélica y comentarista de la obra de seguidores musulmanes, como Avicena y Alfarabi. El convencimiento de la influencia de la razón como herramienta del conocimiento y la comunicación con Dios le hizo llegar a postulados místicos y a abrazar el sufismo durante diez años. Más tarde regresó a sus postulados del principio, que defendían un papel central a la razón, como herramienta del conocimiento humano, ejerciendo de nuevo el magisterio. La obra de Algazael es muy importante y se ha calculado en 130 y, según otros, 70 títulos, prácticamente todos de filosofía y religión.

Ambrosio (Tréveris entre 337-339 - † 4-12-397). Tras la muerte de su padre, prefecto de las Galias, se trasladó a Roma, donde consta que estudió retórica y ejerció la abogacía. Hacia 370 fue nombrado *consularis,* con residencia en Milán. Al intervenir en calidad de *consularis* en las disputas entre arrianos y católicos por la sucesión del obispo arriano Ausencio, fue aclamado obispo por ambos bandos. El estudio, unido a la incesante meditación de la Biblia, serían la fuente de su actividad pastoral y de la predicación constituyen el contexto en el que hemos de colocar los acontecimientos históricos, políticos y sociales que lo tuvieron como protagonista.

Anaxágoras de Clazomene (500-428 a.C.). Filósofo presocrático que introdujo la noción *noûs (mente* o *pensamiento)* como elemento fundamental de su concepción física. Según Aristóteles, Anaxágoras concibe el *noûs* como origen del

universo y causa de su existencia. Platón en el *Fedón* se muestra de acuerdo según la cual «el noûs» es la causa de todo y conduce al orden y la armonía, pero discrepa con la búsqueda de sus causas materiales emprendida por Anaxágoras.

Anselmo de Canterbury (san), filósofo y teólogo de hondo calado (1033-1109). Nació en Aosta (Piamonte) y murió arzobispo de Canterbury. Monje benedictino, abad de Santa María del Bec (Normandía). Es famoso el argumento de su nombre o argumento ontológico para probar la existencia de Dios.

Aquila fue de la misma época que Adriano, un prosélito judío del siglo II.

Aristóteles, filósofo griego (384-322 a.C.). Nacido en Estagira (Calcídica). Discípulo de Platón durante veinte años y a la muerte de éste abandonó Atenas y se instaló en Aso, en la Tríade, donde realizó la mayoría de sus investigaciones. En este periodo fue maestro de Alejandro Magno. Una vez que Alejandro heredó el trono de su padre, Aristóteles regresó a Atenas y allí enseñó en el Liceo. Murió en Calcis de Eubea. Los tratados conservados pueden clasificarse del siguiente modo: Lógica, metafísica, ciencias naturales, ética y retórica. La influencia de Aristóteles en las generaciones posteriores fue enorme por los estímulos, métodos de investigación y por su valiosa contribución al conocimiento. Es de resaltar su influencia en los escolásticos medievales; más que cualquier otra la lógica aristotélica modeló la mente europea.

Averroes, filósofo y médico (1126-1198). Nació en Córdoba. Procedente de una familia de juristas. Se considera uno de los filósofos más importantes del mundo árabe en la conexión con el pensamiento aristotélico. Su doctrina es que el mundo es eterno, lo que no contradice su creación por Dios. La relación entre Dios y la creación no es la causa con el efecto, sino que tiene el fundamento con aquello que se funda en él. Mantenía que las verdades metafísicas pueden expresarse por dos vías a través de la filosofía según las

enseñanzas aristotélicas y los neoplatónicos de la antigüedad a través de la religión. Escribió tratados de lógica, física, medicina y astronomía.

Avicena (980-1037). Nacido en Irán, cerca de Bujara. Filósofo y médico. La obra de Avicena es de capital importancia, pues supone la presentación del pensamiento aristotélico ante los pensadores occidentales de la Edad Media. Mezcló la doctrina aristotélica con el pensamiento neoplatónico, adaptando el resultado al mundo musulmán.

Basilio Magno (san), obispo, teólogo y doctor de la Iglesia (329-379). Perteneció a una familia excepcional, la mayoría de cuyos miembros (san Gregorio de Nisa, santa Macrina...) han pasado a la historia como santos y hombres egregios. Nació y murió en Cesarea de Capadocia. Íntimo amigo de san *Gregorio Nacianceno. Renunciando a su brillante porvenir, se estableció en las proximidades de Neocesarea en el Ponto, a orillas del Iris, para vivir vida solitaria. Pronto se juntó a él un grupo de seguidores, y con sus famosas *Reglas* se convirtió en el auténtico legislador del monacato griego y en el orientador del latino. Desde el 370 fue obispo de su ciudad natal. Sostuvo esforzada y lúcidamente la ortodoxia de la doctrina católica contra las herejías arriana y semiarriana. Teólogo profundo y jugoso especialmente en la doctrina sobre el Espíritu Santo.

Bernardo de Chartres (en latín *carnotensis)* († 1124/30). Filósofo neoplatónico, maestro rector o canciller de la famosa Escuela de la Catedral de Chartres. Una breve y sustanciosa reseña biográfica y filosófica de él, a pesar de las escasas noticias que han llegado, puede verse en E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Gredos, Madrid 1965) 243-246. La contestación, en pobre verso latino, que cita Beauvais, tuvo éxito y la repiten, entre otros, Pedro Comestor, canciller de París en 1164, en el 3.° de sus *Sermones* (PL 198,1730D-1731A); Guibert de Tournai († 1284?) en su *De modo addis-*

cendi, IV, 26, p.243 de la edición de E. Bonifacio (Torino, 1953). El mismo Beauvais la incluye en *Speculum doctrinale,* I, 28, col. 24.

Bernardo de Claraval (san), reformador de la Orden del Císter, doctor de la Iglesia (1091-1153). Fundador y abad de Claraval. Muy influyente en la vida religiosa e incluso política: inspirador de la segunda Cruzada (1147-1149). Escritor apasionado y fecundo. Eminente teólogo en cuestiones de ascética, mística y relativas a la Virgen María.

Calcidio. Poco sabemos sobre este autor. Los críticos lo sitúan en diferentes épocas: desde Gilson, que lo sitúa a finales del siglo III, hasta J. H. Waszink, que llega a situarlo en el siglo V. El *Timeo* parece haber sido casi el único diálogo de Platón que circuló durante la Edad Media, a causa de la traducción y Comentario escritos por Calcidio. En los capítulos finales de la primera parte, Calcidio hace una larga digresión sobre los sentidos, sobre todo el de la vista, y no se limita a explicar la teoría platónica, sino que expone las opiniones de otros autores.

Carnéades (214-129 a.C.). Filósofo griego platónico, el más importante de la Academia Nueva.

Casiano (350-432). Juan Casiano es uno de los escritores más notables de las Galias del siglo V. Casiano recibió de joven una esmerada formación clásica. Conocía el griego, que perfeccionó en su estancia en Oriente. Se inició en la vida cenobítica en Belén (Palestina) y después en Egipto. La controversia origenista le obligó a abandonar Egipto. Permaneció durante algún tiempo en Roma, donde trabó amistad con el futuro papa León Magno. Hacia el año 415 se encuentra en Marsella, donde se establece como sacerdote y funda dos monasterios. Sus escritos monásticos son: *De institutis coenobiorum, Collationes* y *De incarnatione.*

Casiodoro, Flavio Magno Aurelio (h.480-575). Escritor muy culto y erudito; buen historiador. Político precoz, que ocupó toda la escala de puestos de gobierno, amén de ser secretario y de la intimidad del rey godo Teodorico el Grande (454/493-525). Hacia el año 540 dejó la política y fundó

el monasterio de *Vivarium* (Vivarese, Calabria), en el que promocionó la copia de manuscritos. Entre sus escritos de esta época está la historia de los Godos y algunos trabajos de Gramática. De la última parte de su vida, *Instituciones,* una guía para la educación seglar y religiosa de los monjes. Dio también instrucciones sobre la copia de manuscritos, tarea en la que Vivario fue muy activo.

Cicerón, Marco Tulio (106-43 a.C). En la Edad Media se le conoció como Tulio. Tuvo un único hijo varón nacido en el 65 a. C. de su primera esposa Terencia. Sus obras *De senectute*, *De amicitia, De officiis, Tusculanae disputationes* y el *Somnium Scipionis* ejercieron una influencia considerable sobre los Padres de la Iglesia primitiva.

Cipriano, Tascio Cecilio (san), obispo de Cartago, mártir y teólogo (200/210-258). Nació en Cartago, donde murió mártir en la persecución del emperador Valeriano (253-260). Magnífico obispo, defensor de la unidad de la Iglesia, nos ha dejado una colección de cartas de valor inestimable: 200-258. Es el primer obispo africano mártir.

Claudiano Mamerto. Nació a principios del siglo V en Vienne, en la Galia, y murió después de 473. Renunció a los bienes terrenales por la vida monástica. Sidonio Apolinar lo describe como maestro de canto de los salmos. Escribió tres libros sobre *El estado del alma* para combatir las ideas de Fausto sobre la corporeidad del alma. Usa un abundante vocabulario abstracto y arcaísmos. Fue precursor del escolasticismo anticipándose a Pedro Abelardo.

Claudio Claudiano (369-404). El último poeta latino importante de la tradición clásica. Nació en Alejandría. Aunque por nacimiento era greco-parlante, pasó a componer en latín y triunfó como poeta en el gobierno de Honorio. Buena técnica literaria y facilidad retórica. Emplea con abundancia las alegorías, así como los episodios y alusiones mitológicas. Su mejor obra, el *Rapto de Proserpina* en cuatro libros.

Constantino el Africano tomó este nombre después de una estancia de dos años en el monasterio de Montecassino, donde se había convertido al cristianismo. Allí tradujo,

comentó y recopiló una treintena de escritos árabes, entre los que destaca el *Viaticum* de Ibn al-Gazzaar. Esta obra ya había sido traducida en el año 1124 del latín al hebreo. La crítica de infidelidad con el texto original parece haberse matizado con el argumento de que a pesar de las omisiones vierte el sentido del original.

Dámaso (304-384). Nació en Galaecia o Lusitania, es decir, fue hispano-romano. Su vida coincidió con la subida al trono de Constantino, con la expansión del arrianismo y los problemas sucesorios. Mantuvo una estrecha relación con san Jerónimo, al que recurrió a menudo en cuestiones de exégesis bíblica.

El Maestro es Pedro Lombardo (h.1100-1160/4). Nació cerca de Novara, en Italia. Estudió en Bolonia sus primeros años, pero el patronazgo de Otón, obispo de Lucca, y de Bernardo de Claraval le permitió dejar Italia y continuar sus estudios en Reims y París. En París entró en contacto con Pedro Abelardo y Hugo de San Víctor que eran los teólogos más destacados de su tiempo. Pedro se hizo «magister» o profesor en las escuelas catedralicias de Nuestra Señora de París. Su obra más famosa fue *Libri quatuor Sententiarum.* Sirvió de libro de texto teológico en las universidades medievales desde los años 1220 hasta el siglo XVI. Por eso se llama «Magister Sententiarum» o simplemente Magister.

Enodio (473-521). Magnus Felix Ennodius, llamado Enodio de Pavía, obispo, hagiógrafo, Padre de la Iglesia y poeta galo-romano. Nació en Arlés en el seno de una familia de origen romano. Se formó en la retórica clásica. Como obispo trabajó por la unión de la Iglesia oriental y occidental. Fue delegado por el papa Hormisdas ante el emperador Anastasio. Se dedicó al estudio de las Sagradas Escrituras, la filosofía, la retórica y la apologética. Es considerado como el último de los retóricos clásicos.

Ferécides. Podría tratarse de Ferécides de Atenas. Historiador y mitógrafo del siglo V. Véase san Isidoro, *Etymologiae* I, 42.

Filemón. El último gran comediógrafo de la Comedia Nueva, que es la comedia ateniense del periodo 323-263. La comedia nueva estaba dividida en cinco actos separados por intervalos corales irrelevantes a cargo de un coro.

Flavio Vegecio Renato. Fue un escritor del Imperio romano del siglo IV. No se sabe nada de su vida, excepto lo que él dice de sí mismo. No se identifica como militar, sino como «vir illustris et comes», que le señala como un personaje próximo al emperador. El *cognomen* Renato sugiere que abrazó el cristianismo en edad adulta. Su obra más conocida, *Epitome rei militaris*. Vegecio dedicó sus obras al emperador reinante en la época, pero no lo especifica exactamente. Los estudiosos sugieren que fue el emperador Teodosio.

Galeno, Claudio, médico griego (h.131-h.200). Uno de los más famosos de la antigüedad. Ejerció en Pérgamo y en Roma, y sus enseñanzas —en las que hay mucha fundamentación filosófica— estuvieron en vigor hasta el siglo XVII.

Gautier (Gualterio) de Châtillon (1135-1190/1201). Poeta latino medieval francés, citado con distintos nombres. Nació en Roncin, cerca de Lille. Murió de lepra en Châtillon siendo canónigo de Amiens o de Tournai. Su obra principal es la *Alexandreida* (entre 1178-1182), poema épico sobre Alejandro Magno en diez libros y 5464 hexámetros.

Graciano. Vivió durante el siglo XII en Italia. Monje y profesor de Derecho en Bolonia. Recopiló las leyes de la Iglesia occidental en una colección conocida como *Decreto de Graciano* y vino a ser como el derecho común de la Iglesia.

Gregorio de Nisa. Nació hacia 335. Teólogo especulativo y místico. El mejor dotado de los tres capadocios, Basilio y Gregorio Nacianceno. Su educación se hizo a cargo de su hermano mayor, Basilio. Sus escritos revelan una profundidad y finura de pensamiento que no tuvieron Basilio y Gregorio Nacianceno. Impresionan su actitud comprensiva ante las corrientes contemporáneas de la vida intelectual, su gran capacidad de adaptación y penetración de pensamiento.

Gregorio Nacianceno (329-389). Nació cerca de Nacianzo, al sur de Capadocia, en Asia Menor. Obispo, teólogo

y poeta. Amigo de san Basilio Magno y su hermano san Gregorio de Nisa. De pensamiento teológico tan profundo que se le llama «el teólogo» por antonomasia.

Guillermo de Saint Thierry (1075-1148). Monje benedictino y con posterioridad cisterciense. Tuvo una gran amistad con san Bernardo que motivó el que se pasase a los cistercienses. Esta amistad quizá explique que ya Vicente de Beauvais adjudicara a san Bernardo la *Carta a los hermanos del monte de Dios.* Gilberto de Tournai sigue los pasos de Beauvais.

Hilario. Se calcula que nació a principios del siglo IV y murió el 367. Teólogo y pensador profundo. Obispo de Poitiers. Todo lo que sabemos de Hilario se refiere a la controversia arriana y lo aprendemos en sus obras. Desterrado por el emperador Constancio a Frigia, donde conoció las comunidades cristianas de Asia. Vuelto a la Galia tomó parte en el concilio celebrado en París el año 361. Sus obras más importantes, *De Trinitate* y *De Synodis,* las compuso en el exilio.

Hipócrates. Se cree que nació alrededor del año 460 a.C. según la mayor parte de los historiadores. La única mención que se conserva de Hipócrates pertenece al diálogo de Platón *Protágoras,* en el que el filósofo lo describe como Hipócrates de Cos, el de los Asclepiadas. Los discípulos de Pitágoras lo consideraban el hombre que unió la filosofía y la medicina.

Horacio (65 a.C. - 8 d.C.). Nacido en Venusia, Horacio es el mejor poeta lírico y satírico en la época clásica romana. Fue protegido por Mecenas y el emperador Augusto. Epicúreo. Modelo del clasicismo poético en el Renacimiento.

Hugo de San Lorenzo = Hugo de Follieto (1100-1174). Clérigo y autor de obras teológicas. Escribió el *Claustro del Alma* en cuatro libros, un tratado sobre el ideal monástico y canónico. Se imprimió por primera vez en 1526 entre las obras de Hugo de San Víctor.

Hugo de San Víctor (1096-1141). Es una personalidad completa de filósofo humanista, teólogo dogmático y místico. Su principal obra, *Didascalicon,* es un resumen del saber profano y sagrado del siglo XII.

Isidoro de Sevilla (san) (h.560-636). Obispo de Sevilla, enciclopedista, doctor de la Iglesia. Nació probablemente en Sevilla, hermano de san Leandro, san Fulgencio y santa Florentina. Obispo eminente, enciclopedista de la cultura antigua, con estilo sencillo, elegante y preciso. Uno de los autores más citados. Representa un eslabón entre la antigüedad clásica y la Edad Media, intentó mantener vivo el conocimiento del mundo antiguo en una época escasamente propicia para ello. La más famosa de sus obras son las *Etymologiae,* una enciclopedia de las artes y de las ciencias en veinte libros.

Jerónimo (347-420). Nacido en Estridón, cerca de Aquilea, en los límites de Dalmacia y Panonia. Hijo de una acomodada familia cristiana. Se educó en Roma. Hacia 374 fue a Antioquía donde hizo estudios teológicos y aprendió griego. Entre 374-377 se entregó a la vida eremítica en el desierto. Regresó a Antioquía en 377 y fue ordenado sacerdote. En 379 estuvo en Constantinopla, donde tuvo ocasión de asistir a las lecturas del gran teólogo Gregorio Nacianceno. Desde 382-385 permaneció en Roma, actuando como secretario del papa Dámaso. Dejó Roma, rumbo a Oriente, y se estableció finalmente en Belén dedicado afanosamente a la traducción y comentarios de la Biblia. Su latín es clásico por su pureza, ya que era un gran conocedor de Cicerón, Virgilio y Horacio. Su obra más importante, la traducción al latín de la Biblia a partir de las lenguas originales. Escritor fecundo, es uno de los talentos de la antigüedad cristiana.

Josefo (37-93). Historiador judío, de familia de sacerdotes y de origen fariseo. Visitó Roma y regresó a Jerusalén en el 66 en vísperas de la rebelión judía contra la dominación romana. Cuando estalló la revuelta, Josefo fue nombrado comandante de Galilea. Tras la caída de Jerusalén en el año 70 hizo cuanto pudo para ayudar a sus amigos. Después se estableció en Roma, donde recibió la ciudadanía. Su primera obra, *Bellum iudaicum,* la escribió en arameo y trata de la historia de los judíos durante los 200 años que precedieron a la revuelta. Sus siguientes obras fueron *Antiquitates* y su *Vita.*

Joviniano (siglo IV). Monje renegado, enemigo del monacato, del celibato y de la virginidad. Un oponente del ascetismo cristiano. Se convirtió en jefe de un partido. Promulgó sus opiniones en escritos que fueron condenados en un sínodo celebrado en Roma.

Juan Damasceno (675-749). Teólogo y escritor sirio. Doctor de la Iglesia. Nació en una familia acomodada. Sin embargo renunció a esa vida, repartió sus posesiones entre los pobres y entró en el monasterio de san Sabas, cerca de Jerusalén, donde pasó la mayor parte de su vida. Se dedicó al estudio y a escribir. Pretendió exponer sistemáticamente todo el dogma cristiano. Su pensamiento y su obra se convirtieron en las expresiones más perfectas del espíritu escolástico. *La fe ortodoxa,* el tercer libro de la «Fuente de la Sabiduría», es el más importante de los escritos de Juan Damasceno y una de las más notables obras de la antigüedad cristiana.

Juan de Dampierre (†14-10-1290). Preboste de S. Donato de Brujas, hijo del conde de Flandes Gui de Dampierre. Antes fue preboste de San Pedro en Lille. Nombrado obispo de Metz en 1280, posteriormente trasladado a Lieja en 1882.

Juan de Salisbury (1115/25-1180). inglés, obispo, escritor, filósofo, gran eclesiástico. Murió siendo obispo de Chartres. Estudió en París. Gran admirador de *Cicerón y uno de los promotores del renacimiento humanista del siglo XII. De entre sus obras sobresale el *Policraticus*.

Julián Pomerio (siglos IV-V). Escritor retórico y presbítero. Nacido en Mauritania. Rigió una escuela de retórica en Arles. Hasta principios del siglo XVI, el libro de *La vida contemplativa* se atribuía erróneamente a Próspero de Aquitania.

Justino (siglo II). Justino fue un historiador romano. Es el autor del libro *Historiarum Philippicarum,* una colección de los más importantes pasajes de la voluminosa *Historia* escrita por Pompeyo Trogo, en tiempos de César Augusto.

Lactancio, Lucio Cecilio (Celio) Firmiano (h.245-h.325). Nació en el norte de África. Enseñó en varias ciudades del

Imperio romano. Fue profesor de retórica en Nicomedia. Según san Jerónimo, vivió en la pobreza subsistiendo como escritor hasta que Constantino lo convirtió en profesor de latín de su hijo. Escribió en una retórica prosa ciceroniana en un tono más persuasivo que polémico, intentando justificar la fe por la razón más que por la autoridad.

Macrobio (siglo v). Macrobio Ambrosio Teodosio. Escribió hacia 400 d.C. y sus contemporáneos como Teodosio. Era quizá africano de nacimiento y se le identifica con el prefecto del pretorio en el 430. Por otra parte se sabe poco de su vida. Macrobio escribió los *Saturnalia,* un diálogo de siete libros dedicado a su hijo. Es una conversación en un banquete durante las fiestas Saturnales entre un grupo de personajes eminentes en la casa del prefecto del pretorio.

Marcelo, Marcus Claudius Marcellus (42-23 a.C.). Era hijo de Octavia la Menor, hermana de Octavio, y de Cayo Claudio Marcelo. Acompañaba al emperador en sus actos públicos y se le designaba su primer sucesor. Casó con Julia la Mayor, la única hija de Octavio. Ofreció unos grandiosos juegos en Roma, pero después enfermó y no pudo recuperarse.

Marciano Capela, Martianus Felix Capella (siglo v d.C.). Un escritor enciclopédico y retórico. Nacido en la localidad argelina de Madaura. Adepto a un neoplatonismo que no rechaza las prácticas pitagóricas. Escribió la enciclopedia alegórica de nueve libros *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* en forma de sátira menipea, mezcla de prosa y verso, y en ella trata sobre todo de las artes liberales, diseñando una división de éstas en *Trivium* y *Quadrivium.*

Maximiano Galo Etrusco, Cornelio (h.550). Poeta galo elegíaco nacido en Etruria. Se conservan seis elegías suyas. Es el último poeta elegíaco y el último eslabón de la tradición genérica de la elegía. Introduce en la literatura el tema de la vejez y del anciano como protagonista de sus versos.

Menesarco (160-85 a.C.). Fue discípulo de Panecio de Rodas. Se encuadra en la corriente ecléctica del estoicismo medio.

Nemesio. Entre los representantes principales de la filosofía cristiana tiene lugar preferente el autor del libro titulado *De natura hominis*. Aunque no se sabe con certeza la época en la que floreció su autor Nemesio, en ocasiones citado como Remigio, es muy probable que fuera contemporáneo o poco posterior a san Gregorio de Nisa. Lo que no admite duda es que su libro *De natura hominis* contiene el primer tratado sistemático de la psicología cristiana. En él expone y explica la naturaleza del alma racional, su unión con el cuerpo, su inmortalidad y sus atributos principales. Distingue las facultades sensibles de las intelectuales, los sentidos exteriores de los interiores, tratando cada una de estas facultades y de sus actos. Entra en detalles fisiológicos y en indicaciones frenológicas. Examina y fija el asiento de la memoria resumiendo la teoría acerca de los órganos de los sentidos exteriores e interiores y de sus funciones propias.

Nepociano († h.396/7). Scerdote, destinatario de una carta y un elogio fúnebre de san Jerónimo. Ordenado sacerdote muy joven por su tío Heliodoro, obispo de Altino, sito en la costa del Adriático, muy amigo de san Jerónimo. Nepociano se sentía muy indigno y escribió a san Jerónimo pidiéndole criterios para vivir en sintonía con su dignidad y misión. La respuesta es un auténtico «espejo sacerdotal». Murió al año y medio o dos años y san Jerónimo escribió a su tío una consolatoria, en la que ensalza al difunto y por eso se conoce y se cita como *Epitafio de Nepociano*.

Orígenes (185-254). Nació probablemente en Alejandría. Doctor y sabio eminente de la Iglesia antigua, hombre de conducta intachable y de erudición enciclopédica, uno de los pensadores más originales de todos los tiempos. Sus datos biográficos los poseemos gracias al historiador Eusebio. Su padre procuró darle una educación esmerada, instruyéndole en las Escrituras y en las ciencias profanas. El Estado confiscó su patrimonio y tuvo que dedicarse a la enseñanza para ganar el sustento. Estuvo al frente de la Escuela de Catecúmenos de Alejandría. Atrajo gran cantidad de alumnos por la calidad de su enseñanza y por el ejemplo de su

vida. «Tal como hablaba, vivía, y tal como vivía, hablaba» según palabras de Eusebio.

Palemón, Quinto Remio Palemón (siglo I). Antiguo esclavo que llegó a convertirse en gramático y maestro famoso en Roma. Mencionado por Juvenal. Entre sus discípulos se cuentan Persio y Quintiliano. Su obra sobre gramática sirvió de base a otros gramáticos posteriores. Juvenal lo cita en la sátira VI, v. 452 y en la sátira v.215 y 219.

Paulino de Nola (San) (Meropius Pontius Anicius Paulinus), político, poeta, obispo (355-431). Nació en Burdeos de una de las familias más ilustres y más ricas de la Roma imperial. Fue gobernador de la provincia de Campania, aunque no residió habitualmente en Capua, su capital, sino en Nola. Cerca estaba enterrado el mártir Félix, cuyos milagros le conmovieron profundamente y le impulsaron a bautizarse en el 389, después de haberse casado en España con una mujer de prosapia de sangre y de espíritu, Therasia, pero con intención de vivir en serio el compromiso cristiano. Les nació un hijo que murió a los ocho días de nacer. Desde ese momento, año 393, decidieron vivir como hermanos, es decir, como monjes, y dedicarse a las obras de misericordia. En la celebración litúrgica de la Navidad del año 394 o 395, estando en Barcelona, el pueblo asistente reclamó que Paulino fuera ordenado sacerdote y le forzaron a ello. Al fin aceptó con la condición de mantener la libertad de monje. Se trasladó a Nola y allí siguió gastando sus inmensas posesiones y su tiempo y sus fuerzas en servicio de los pobres y en propagación de la devoción al mártir san Félix. El año 400 fue nombrado obispo de Nola. Compuso poemas notables por la elegancia de su estilo.

Pitágoras (siglo VI a.C.). Filósofo y místico. Aunque no escribió ningún libro, sus doctrinas, sus conocimientos y su género de vida eran tan impresionantes que a finales del siglo V se había convertido en una figura legendaria y misteriosa. Emigró a Crotona, en la Magna Grecia. Allí, como filósofo, fundó una comunidad ético-religiosa para

vivir según sus reglas de vida por medio de las que podía alcanzarse la liberación del alma: consistía en un régimen austero, cuyos detalles no están muy claros. La idea de la metempsícosis es afín a la tradición griega y su procedencia no es segura; podía haber llegado a Grecia desde Asia central o de la India. El nombre de Pitágoras también va unido el estudio de los números y de las proporciones. Su concepción mística de los números influyó notablemente en las corrientes esotéricas de la Edad Media y el Renacimiento.

Plinio el Joven, Segundo, Cayo (61/62-113). Nació en Como, al norte de Italia, y estudió en Roma con Quintiliano, cuya influencia puede detectarse en la sencillez y moderación de la prosa del alumno. Comenzó la carrera en el foro a la edad de 18 años. Recorrió la serie regular de las magistraturas. Con Trajano llegó a ser uno de los funcionarios oficiales encargados del tesoro público. La fama de Plinio se debe a los diez libros de *Cartas.*

Plinio el Viejo (23/4-79), Cayo Plinio Segundo. Escritor romano de Historia Natural. Hizo el servicio militar y fue compañero de armas del futuro emperador Tito. Con la llegada al poder de Vespasiano desempeñó el cargo de procurador en la Galia, África e Hispania. Fue un hombre de una extraordinaria laboriosidad y sed de conocimientos. Su obra más importante que se ha conservado es la *Historia Natural,* dedicada a Tito. Pereció asfixiado por los vapores del Vesubio, el segundo después de la erupción.

Plutarco (h.46-h.127). Escritor griego fecundo en biografías, ética y pedagogía. Vivió gran parte de su vida en Roma como preceptor de jóvenes de la nobleza, entre ellos lo fue del emperador Trajano. Sus obras se leen todavía con provecho.

Prometeo es hijo del titán Jápeto. Su nombre significa «prudente». Es considerado como el bienhechor de los mortales y sobre todo honrado por haber robado el fuego de los dioses para dárselo a los humanos. Zeus le castigó y le encadenó en el Cáucaso, y además envió un águila para

que le devorara el hígado, víscera que se iba regenerando progresivamente para aumentar su castigo.

Próspero de Aquitania (san), teólogo y poeta latino medieval (†455). Natural de Aquitania (Francia). Amigo y fiel seguidor de san *Agustín, cuyas sentencias puso en epigramas latinos y cuya causa contra la herejía semipelagiana, propalada por algunos monjes marselleses, defendió incansablemente. Véase *Julián Pomerio.

Pseudo-Boecio (siglo XII). Su obra más conocida, *Disciplina Scholarium*. La historiografía se ha esforzado por hallar su autoría, pero hoy día nos es desconocida.

Pseudo-Dionisio el Areopagita (siglo VI d.C.). Dionisio el Areopagita es aquel miembro del Areópago ateniense que san Pablo convirtió, según se narra en Hch 17,19-34, y parece que después fue el primer obispo de Atenas. Es lo único que de él se sabe con certeza. Sin embargo, con el nombre de Dionisio el Areopagita nos han llegado un conjunto de escritos —*Corpus dionysiacum*— que, por la unidad de estilo y de visión filosófica y teológica del universo, denotan un autor genial y profundo. Estas obras aparecieron por primera vez en Constantinopla hacia el año 532 presentadas por monofisitas moderados en unos coloquios con católicos. Epatio de Éfeso, portavoz de los católicos, las recusó por apócrifas. A pesar de todo, se extendieron por toda la cristiandad, como fuego por cañaveral, al amparo del supuesto autor e influyeron mucho y siguen influyendo positivamente. La crítica actual las data entre finales del siglo V y principios del VI. Y concede a su autor, como justamente merecido, el pseudónimo de Dionisio el Areopagita.

Quintiliano, Marco Fabio, retórico y pedagogo en Roma (h.35-h.95). Aunque nacido en Calahorra, se educó y vivió desde el 68 hasta su muerte en Roma. Durante 20 años fue el director de la escuela romana de retórica. Sus éxitos y fama de pedagogo y sus escritos le han reservado con justicia un puesto eminente en la historia de la pedagogía.

Ricardo de San Víctor (1110-1173). Filósofo, teólogo y místico escocés. Alumno de Hugo de San Víctor, al que su-

cedió en el priorato de la comunidad monacal de San Víctor en París. Su pensamiento gira principalmente en torno a la subordinación que existe entre la razón filosófica y la mística, ya que aquélla no puede hacer nada sino servir a ésta. De esta forma, la contemplación mística se da de manera ascendente a través de las facultades del conocimiento del ser humano, la imaginación, la razón y la inteligencia.

Séneca (4-65). Nació en Córdoba y se educó en Roma, donde estudió retórica y filosofía. Fue abogado, cuestor y senador. Con el ascenso de Nerón al poder en el año 54 se convirtió en el consejero político del emperador. En los ocho años siguientes, Roma y el imperio gozaron de un buen gobierno. Pero la conducta de Nerón se fue haciendo más caprichosa rodeada de excesos y la influencia de Séneca en Nerón decayó casi por completo. En el año 65 se vio implicado en la conspiración de Pisón y se le obligó a suicidarse. La mayoría de las obras de Séneca en prosa son filosóficas, y una fuente importante para la historia del estoicismo.

Símaco Quinto Aurelio, político, panegirista y escritor (h.340-405?). Llevó una intensa vida política y fue un defensor acérrimo del paganismo. De su producción literaria nos han llegado *Cartas* (905), *Informes* (49) y *Discursos* (8).

Simónides (556-468 a.C.). Poeta griego, lírico y elegíaco y escritor de epigramas sepulcrales. Cuando tenía ochenta años ganó la competición de ditirambos de Atenas, en el arcontado de Adimanto. La anécdota más famosa se refiere a la visita a Escopas de Tesalia, donde cantó en un banquete a su huésped un poema en el que incluía también a Cástor y Pólux.

Temístocles, ateniense, famoso general y político (h.525-h.460 a.C.). Fortificó Atenas y el puerto. A su astucia o estrategia militar se debió la prodigiosa victoria de Salamina sobre Jerjes I (480 a.C.), que alejó definitivamente el peligro persa sobre Grecia.

Terencio Afer, Publio, fecundo comediógrafo latino clásico (h.190-159/8 a.C.). Nació en Cartago. Fue esclavo de Terencio Lucano. Se supone que recibió ayuda de Escisión

Emiliano y C. Lelio. Sus obras son *Fabulae Palliatae*. En Terencio el retrato sustituye a la caricatura y el diálogo es más natural que en Plauto. Terencio es más refinado y natural que Plauto.

Tito Lucrecio Caro (98-55 a.C.). Poeta y filósofo romano. Nada sabemos prácticamente de su vida. Su única obra conocida es *De rerum natura*. El poema está dedicado a C. Memmio. *De rerum natura* es un poema didáctico en seis libros y es el comentario más detallado que conocemos del sistema físico de Epicuro. El propósito del poema es liberar al hombre del complejo de culpa y del miedo a la muerte y que el castigo del alma después de la muerte es infundado.

b) *Obras citadas*

Alcherus: *De spiritu et anima*
— *Speculum caritatis*
Alfarabi: *De ortu scientiarum*
— *De scientiis*
Algazel: *Logica et Philosophia*
Ambrosius: *Comm. in epistolam II ad Timoth.*
— *De excessu fratris sui Satyri*
— *De incarnatione*
— *De officiis*
— *Enarrat.*
— *Epist. XLVIII ad Sabinum*
— *Expositio in Lucam*
— *Expositio in Ps.*
— *Hexaemeron*
— *Liber de Incarnationis Dominicae sacramento*
Anselmus Cantuariensis: *Epistolae*
Apuleius: *De deo Socratis*
Aristoteles: *Analytica post.*
— *De anima*
— *De memoria et reminiscentia*
— *De sophisticis elenchis*
— *De somno et vigilia*

— *Magna moralia*
— *Moralia Nichomachea*
— *Problemata*
— *Topica*
Augustinus: *Confessiones*
— *Contra academicos*
— *Contra Faustum Manichaeum*
— *Contra Iulianum*
— *De anima et eius origine*
— *De bono perseverantiae*
— *De catechizandis rudibus*
— *De civitate Dei*
— *De diversis quaestionibus*
— *De doctrina christiana*
— *De Genesi ad litteram*
— *De inmortalitate animae*
— *De libero arbitrio*
— *De magistro*
— *De opera monachorum*
— *De ordine*
— *De quantitate animae*
— *De spiritu el littera*
— *De Trinitate*
— *De vera religione*
— *Enarratio in Ps.*
— *Epist. CXL*
— *In epistolam Io. ad Partos*
— *Retractationes*
— *Sermones de diversis*
— *Soliloquia*
Averroes: *Comm. De memoria Arist.*
Avicena: *Compendium de anima*
— *De anima*
Basilius: *Hexaemeron*
Beda Venerabilis: *In Esdram et Nehemiam Prophetas*
— *In Samuelem*
Bernardus: *De gradibus humilitatis*

— *Epist. CVI ad Magistrum Henricum Murdach*
— *Epist. CXIII «Ad Sophiam virg.»*
— *Sermones de diversis*
— *Sermones de tempore*
— *Sermones in cantica*
Boetius, Pseudo: *De disciplina scholarium*
Caecilius Balbo: *De nugis philosophorum*
Cantor Petrus: *Verbum abbreviatum*
Capella Martianus: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*
Cassiodorus: *De anima*
Cassianus: *De coenobiorum institutis*
— *Collationes Patrum*
Cassiodorus: *De orthographia*
Chaldicius: *Comm. in Timaeum Platonis*
Cicero: *Ad Herennium*
— *De amicitia*
— *De consulatu suo*
— *De inventione*
— *De natura deorum*
— *De oratore*
— *Oratio in Catilinam prima*
— *Philip*
— *Pro Cornelio*
— *Pro Milone*
— *Pro Pompeio*
— *Tusculanae Disputationes*
Claudianus Mamertus: *De statu animae*
— *In Eutropium*
Clemens, Pseudo: *Recognitiones*
— *Epistolae.* Quarta pars, Cap. X
Comestor Petrus: *Historia Scholastica*
Constantinus: *Viaticum*
Cyprianus: *De bono patientiae*
Damascenus: *De fide orthodoxa*
Damasus: *Epistola ad Hieronymum*
Dionysius Caton: *Disticha*
— *Monosticha*

Dionysius, Pseudo: *De divinis nominibus*
— *De mystica theologia*
Ennodius: *Dictiones*
Fonteus Carthaginiensis: *De mente mundanda ad videndum Deum*
Galenus: *De usu partium corporis humani*
Gratianus: *Decretum Gratiani*
Gregorius Magnus: *Dialogi*
— *Moralia*
Gregorius Naziancenus: *De animae suae calamitatibus*
— *Orationes*
Gregorius Nyssenus: *De hominis opificio*
Gualterus de Castellione: *Alexandreis*
Guido Carthusiensis: *Epistola ad fratres de monte Dei*
— *Scala claustralium*
Hermes Trismegistus: *De speculis et luce*
Hieronymus: *Ad Dom. et Rogatianum*
— *Adversus Iovinianum*
— *Breviarium in Psalmos*
— *Comm. in Danielem Prophetam*
— *Comm. in Evangelium Matthaei*
— *Comm. in Ier.*
— *De viris illustribus*
— *Dialogus contra Luciferinum*
— *Epist. LXXXIV «Ad Pammachium et Oceanum»*
— *Epist. CXXV «Ad Rusticum monachum»*
— *Epist. LII «Ad Nepotianum»*
— *Epist. LX «Ad Meliodorum»*
— *Epist. LXI «Ad Vigilantium»*
— *Epist. XXI «Ad Damasum»*
— *Liber. Hebr. Quaestionum in Gen.*
— *Praef. in lib. Iob*
— *Praefatio in librum Paralip.*
— *Comm. in epist. Ad Galatas*
Hilarius: *De Trinitate*
Hisidorus Hispalensis: *Libri sententiarum*
Horatius: *Carmina*

— *De arte poetica*
— *Epistolae*
— *Satirae*
Hugo de Folieto: *De claustro animae*
Hugo de San Victor: *De eruditione didascalica*
— *De institutione novitiorum*
— *De meditando*
— *Didascalicom de studio legendi*
Iulianus Pomerius: *De vita contemplativa*
Iulius Caesar: *De bello civili*
Juan de Salisbury: *Polycraticus*
Lactantius: *Divin. Instit.*
Lombardus Petrus: *Liber sententiarum*
Lucanus: *Pharsalia*
Macrobius: *Comm. in Somnium Scipionis*
— *Saturnalia*
Martianus: *Epigrammata*
Nemesius: *De natura hominis*
Origenes: *Comm. in Matth.*
Ovidius: *Ars amatoria*
— *Epist. II*
— *Ars amatoria*
— *Fast.*
— *Heroides*
— *Metam.*
— *Remedia amoris*
— *Tristia*
Palladius: *De agricultura*
Plato: *De legibus*
— *Phaedo*
Plautus Pseudo: *Querolus*
Plautus: *Pseudolus.*
Plinius Iunior: *Epist.*
Plinius Senior: *Historia naturalis*
Plutarchus, Pseudo: *Institutio Traiani*
Prosper Aquitanus: *Liber epigrammatum*
Ptolomeo: *Sententiae vel Proverbia*

Publilius Syrus: *Sententiae*

Quintilianus-Pseudo: *Declamationes*

Quintilianus: *Instit. Orat.*

Ricardo de San Victor: *Beniamin maior*

— *De eruditione hominis interioris*

— *De exterminatione mali*

Sallustius Crispus: *Bellum Iugurthinum*

Séneca: *De beneficiis*

— *De clementia*

— *Epistolae ad Lucilium*

— *Fragmenta*

Séneca Senior: *Controversiae*

Sidonnius Apollinaris: *Epistolae*

Statius: *Thebais*

Symmachus: *Epistolae*

Terencio: *Heautontimorumenos*

— *Hecyra*

Titus Lucretius: *De rerum natura*

Valerius Maximus: *Factorum et dictorum memorabilium*

Varro, Pseudo: *Sententiae*

Vegetius Renatus: *Epitome rei militaris*

Vergilius: *Aeneida*

Vergilius: *Bucol.*

Walafridus Strabo: *Epitome Commentariorum Rabani in Leviticum*

— *Glossa ordinaria*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.c.	Artículo citado recientemente o en la Bibliografía
cap.	Capítulo/s
cód.	Códice
f.	Folio/s
h.	Hacia
l.c.	Lugar citado
ms.	Manuscrito
o.c.	Obra citada recientemente o en la Bibliografía
p.	Página/s
PG	Patrología griega
PL	Patrología latina
t.	Tomo/s
v.	Verso, versículo

DE MODO ADDISCENDI
(Sobre el modo de aprender)

COMIENZA EL LIBRITO SOBRE EL MÉTODO DE APRENDIZAJE ESCRITO POR EL HERMANO GILBERTO DE LA ORDEN DE LOS HERMANOS MENORES, A JUAN, PREBOSTE DE BRUJAS, HIJO DEL CONDE DE FLANDES

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

COMIENZA LA CARTA EN LA QUE JUSTIFICA POR QUÉ EMPRENDE LA TAREA DE ESCRIBIR

1.1.1. Al maestro Miguel de Isla, queridísimo suyo en Cristo y también en otro tiempo compañero en la Universidad en París, el hermano Gilberto de Tournai de la orden de los Hermanos Menores, salud y el obligado amor según el afecto de su cariño.

1.1.2. Provocaría risa a los que lo vieran si una oveja se acercara a una cabra y le pidiera que llevara su lana. Con este vulgar proverbio pedís a un hombre no sólo modesto por su experiencia y no grande por su prestigio, sino también atado por la religión y además ocupado por sus asuntos. Pues me pedís realmente de forma muy apremiante que escriba algo sobre un método de aprendizaje con el que vuestro discípulo pueda y deba formarse.

1.1.3. Realmente no sin razón me alegro en el Señor, cuando considero que aspiráis a conseguir con avidez esos manjares, que desdeñan los afectados por una debilidad de estómago y se comportan con desdén y afrenta para todo el mundo.

1.1.4. Sed vos qui peritia litterarum affluitis, qui studium Parisiense rexistis, quid inter undas plenissimas influentium et redundantium fluviorum tam aridi et pauperculi hominis aquam despicabilem petitis aut sititis? Sed, quia non habetis, ut credo, scientiam inflativam, sed caritatem pietatis aedificativam. Quare, prout divina gratia donare dignabitur, aliquid vobis ad opus vestri discipuli iuxta meae rusticitatis rudimenta conscribam et opulentis ferculis vestris veluti quasdam herbas agrestes apponam.

1.1.5. Habetis enim et habere potestis ad manum Boetium *De disciplina scholarium;* Quintilianum *De institutione oratoria,* Plutarchum *De instructione Traiani,* Ciceronem *Ad filium,* Varronem *Ad auditorem Atheniensem,* Petrum filium Alardi quem Abaelart vocant *Ad filium,* Hugonem, Richardum, Ioannis *Polycraticum,* et plures alios, quorum dulcedo melliflua vestrae sitis ariditatem possit extinguere, vestrumque discipulum copiosius informare. Sed quoniam inter cotidianas delicias viliores cibi sapiunt ut, dum cibus grossior velut pro fastidio sumitur, ad subtiliores epulas avidius redeatur, vobis mitto coloquintidas agri quas utinam farinula condiat Elisei (4 Reg 4,38-41).

1.1.6. Possem apologiam multiplicem texere maxime cum ab annis fere triginta nequiverim talibus inservire; sed postquam divina favente gratia Parisiis valedixi cathedrae magistrali et theologiae lectioni contuli me ad interioris hominis sabbatismum quasi naufragus ad portum, reiectis

1.1.4. Pero tú, que estás dotado del conocimiento de las letras, que dirigiste la Universidad de París, ¿por qué entre las aguas muy caudalosas de los ríos, que te llegan en abundancia y te inundan, acudes y buscas sediento el agua despreciable de un hombre seco y menesteroso? Pero con todo, según creo, no tienes una ciencia arrogante, sino una caridad constructiva de piedad.

1.1.5. Por lo que, según se digne la divina gracia inspirarme, os compondré algo para la formación de vuestro discípulo conforme a los rudimentos de mi ignorancia, y añadiré algunas hierbas en cierto modo silvestres a vuestros ricos manjares, pues tienes y podrás tener a mano a Boecio, *De la educación de los escolares;* a Quintiliano, *De la institución oratoria;* a Plutarco, *De la formación de Trajano;* a Cicerón, a *Su hijo;* a Varrón, *Al oyente ateniense;* a Pedro hijo de Alardo a quien llaman Abelardo, a *Su hijo;* a Hugo, a Ricardo, el *Policrático* de Juan y a muchos otros, cuyo suave atractivo podría apagar la sequedad de vuestra sed e instruir a vuestro discípulo con más elocuencia. Pero ya que entre las delicias de cada día los alimentos tienen sabores menos sabrosos de manera que, mientras se toma un alimento más espeso por una molestia, se vuelve a los manjares más exquisitos con más avidez, os envío unas coloquíntidas[1] del campo que ojalá condimente la harina de Eliseo (2 Re 4,38-41).

1.1.6. Podría componer una apología variada, sobre todo, porque desde hace casi treinta años no he sido capaz de someterme a tales menesteres; pero, después que con la ayuda de la gracia divina en París dije adiós a la cátedra magistral y las lecciones de Teología y me consagré a la observancia del hombre interior, casi como un náufrago hacia puerto, después de dejar a un lado las bagatelas de los filósofos y los

[1] Coloquíntidas son plantas de tallos rastreros y pelosos de dos o tres metros de largo, las hojas están divididas en cinco lóbulos dentados y ásperos y vellosos y por la parte posterior blanquecinas. Su fruto de corteza lisa, con la forma, color y tamaño de una naranja. En medicina se empleaba como purgante.

philosophorum ineptiis et naeniis poëtarum quibus maxime in talibus est utendum. Sed quoniam nimia vestra devictus supplicatione vestrique discipuli pueri nobilis et bonae indolis devinctus dilectione, reiecto famae meae dispendio quo carpor ab aemulis, nec non eorum quae versantur in manibus studio, quod petitis attemptabo, consummationis fiduciam constituens penes Ipsum apud quem nihil remanet imperfectum. Et licet discipuli vestri bonitas et ingenuitas mereatur ut ad utilitatem ipsius plenius laboretur, tamen hoc caritatis requirit officium ut pro materiae competentia pro sermonis excursu, multa dicantur quae, licet ei ad praesens non prosint, tamen ipsius gratia cui scribitur ad aliorum proficiant utilitatem. Et sicut ingressurus domum ea quae in domo sunt diligentius intuetur, ita ad dicendorum evidentiam tituli superliminares in locis propriis apponantur.

1.1.7. Tractatus igitur iste duas habet partes. In prima agitur de modo addiscendi; in secunda de modo vivendi.

1.1.8. Et de modo addiscendi. Primo de iis quae pertinent ad inchoationem doctrinae; secundo de iis quae ad progressionem; tertio de iis quae ad consummationem et perfectionem.

1.1.9. Et de iis quae ad inchoationem. Primo in generali; secundo in speciali.

In generali continentur octo capitula.

In primo epistola ponitur in qua causa declaratur cur aggressus est scribendi officium.

In secundo invitat eum cui scribit ad studium.

In tertio probat quod hoc debet esse exercitium nobilium.

In quarto damnat in nobilibus usum avium.

In quinto proponit studii fructum et praemium.

In sexto ostendit tempus addiscendi primarium.

cantos de los poetas de los cuales hay que servirse principalmente en tales circunstancias. Con todo, vencido por vuestras excesivas súplicas y atado por el afecto de vuestro discípulo, un joven noble y de buen carácter, después de apartar la pérdida de mi reputación, con la que mis adversarios me censuran, y de esos que se ejercitan en el estudio, intentaré lo que me pedís, poniendo la confianza del logro en manos de Aquel ante el que nada permanece inacabado. Y, aunque la bondad y la sinceridad de vuestro discípulo se merezca que para provecho del mismo se trabaje con más diligencia, sin embargo esto exige una consideración de generosidad para que según la competencia del asunto, a lo largo del discurso, se digan muchas cosas, que, aunque no le sean de utilidad por ahora, no obstante, por la influencia del mismo a quien se escribe, sirvan para el provecho de otros. Y, como al entrar en una casa se observa más escrupulosamente lo que en ella hay, así para la claridad de los estudiantes se deben colocar los títulos preliminares en el lugar adecuado.

1.1.7. Así pues, este tratado tiene dos partes. En la primera parte se trata del modo de aprender; en la segunda, del modo de vivir.

1.1.8. Y sobre el modo de aprender. En primer lugar, de los conocimientos que corresponden a la introducción de la formación teórica; en segundo lugar, de las pautas que corresponden a su desarrollo; en tercer lugar, de las que son propias para su cumplimiento y perfección.

1.1.9. Y sobre los puntos relativos a la introducción. En el primero en general; en el segundo en particular.

El general se compone de ocho capítulos.

En el primer capítulo se pone la declaración en la que se afirma la causa de por qué emprende la tarea de escribir.

En el segundo capítulo invita al que escribe al estudio.

En el tercero muestra que el estudio debe ser una práctica de los jóvenes nobles.

En el cuarto condena en los nobles la afición a las aves.

En el quinto expone el fruto y la recompensa del estudio.

En el sexto expone el tiempo mejor de aprender.

In septimo studentem invitat ad bonum consortium.
In octavo per oppositum arcet pravum consortium.

Capitulum II

CAPITULUM IN QUO INVITAT EUM CUI SCRIBIT AD STUDIUM

1.2.1. Te igitur, puer nobilis, Ioannes Brugensis praeposite, fili comitis Flandriae, qui de regio ducis originem sanguine, gratia cuius hoc opus adorior, ego pro viribus meis invito ad studium et exhortor. Litteras scire desidera, in earum desiderio persevera, perseverans veterum exempla considera, et ex eis omnibus divitias et appetitum ambitionis supera.

1.2.2. Litteras ergo scire desideres ut animum tuum voluntaria discendi affectio possideat et inflammet. Non hunc cibum negligenter recipias vel remisse, non fastidiente stomacho vel languente. Ideo Sapiens dicit: «Sapientiam amavi et exquisivi a iuventute mea et quaesivi eam mihi sponsam assumere et amator factus sum formam illius» (Sap 8,2). Inde legimus de beato Gregorio Nazianzeno in prooemio *Apologetici* sui quod ipse a pueritia custodiens illibatum signaculum castitatis cum philosophiae studiis iunior apud Athenas floreret, vidit per soporem sedenti sibi et legenti duas satis decoras dextra levaque feminas consedisse, et cum ipse quaereret quaenam essent, amplectentes eum dixerunt:

En el séptimo capítulo invita al estudiante a una buena compañía.

En el octavo capítulo por oposición rechaza una mala compañía.

Capítulo II

CAPÍTULO EN EL QUE INVITA A QUIEN ESCRIBE AL ESTUDIO

1.2.1. Así pues, a ti, Juan, preboste de Brujas[1], joven noble, hijo del conde de Flandes, que portas sangre real, por cuya causa emprendo este libro, yo en la medida de mis fuerzas te animo y aliento al estudio. Desea intensamente conocer la cultura, persiste en su deseo, toma en consideración el ejemplo de los antepasados y sobrepasa el talento de todos ellos y su ansia de superación.

1.2.2. Por esto es conveniente que anheles tener cultura, para que la inclinación espontánea de aprender se adueñe de tu alma y la apasione. No recibas ese alimento con indiferencia o con rechazo, no lo recibas con disgusto o abatido. Por eso el sabio dice: «Amé y perseguí la sabiduría desde mi juventud y busqué tomarla como esposa para mí y me convertí en amante de su belleza» (Sab 8,2). Por eso leemos en san Gregorio Nacianceno en el preludio de su *Apologético* que él mismo desde su niñez, guardando inmaculado el distintivo de la castidad, cuando brillaba en Atenas durante su juventud en los estudios de filosofía, vio en medio de un sueño a dos mujeres muy elegantes que se habían apostado a su izquierda y su derecha a él que estaba sentado y leyendo, y, al preguntarles quiénes eran, después de abrazarle le dijeron: «Somos muy conocidas e

[1] Juan de Dampierre, preboste de S. Donato de Brujas, hijo del conde de Flandes Gui de Dampierre. Antes fue preboste de S. Pedro en Lille. Nombrado obispo de Metz en 1280, posteriormente trasladado a Lieja en 1282. Murió el 14-10-1290.

«Notae tibi satis et familiares sumus: altera ex nobis Sapientia, altera Castitas dicitur, et missae sumus tecum habitare quia iucundum satis et mundum in corde nobis habitaculum praeparasti»[1].

1.2.3. In litterarum autem desiderio persevera. Unde legitur in Ecclesiastico: «Fili, a iuventute tua excipe doctrinam et usque ad canos invenies sapientiam» (Eccli 6,18). Amor etiam discendi semel admissus aegre omittitur atque in desiderium transiens sua se voluntate perpetuat, et cum vita hominis limitatur et post vitam hominis nihilominus sapientia perseverat, sicut Ecclesiasticus dicit: «Permanet usque ad conspectum Dei» (Eccli 6,23). Quod beatus Hieronymus ad Paulinum exprimit dicens: «Discamus in terris quorum scientia nobis perseveret in coelis»[2]. Tamen modus et imperfectio quae est in scientia evacuabitur quando secundum Apostolum «scientia destruetur» (1 Cor 13,8). Qui igitur modicum dulcedinis delibaverit quae est in studio.

«Ut canis a corio numquam. absterrebitur uncto»[3].

1.2.4. Veterum exempla considera. I Legitur quod Solon temporibus suis atheniensis prudentiae gloria singularis

[1] Gregorius Nazianzenus, *De animae suae calamitatibus*, v.205-270 (PG 37,1367-1372).
[2] Hieronymus, Epist. LIII *Ad Paulinum* (PL 22,549).
[3] Horatius, *Satirae*, II, 5, 88.

íntimas para ti: una de nosotras se llama Sabiduría, la otra Castidad y nos han enviado a convivir contigo, puesto que nos has preparado un mundo muy agradable y una morada en tu corazón».

1.2.3. Por otra parte, persevera en el anhelo de la cultura. Por eso se lee en el Eclesiástico: «Hijo, continúa tu formación desde la juventud hasta la vejez y hallarás la sabiduría» (Eclo 6,18). Además, el deseo de aprender, una vez asumido, difícilmente se pierde y, convirtiéndose en una necesidad, se perpetúa en su voluntad y, aunque la vida del hombre es limitada, con todo la sabiduría perdura después de la vida del hombre, como dice el Eclesiástico: «Permanece hasta la presencia de Dios» (Eclo 6,23) . Esto lo resume san Jerónimo a Paulino[2] cuando dice: «Aprendamos en la tierra aquello cuyo conocimiento va a perdurar en el cielo»[3]. No obstante, el límite e imperfección que hay en la ciencia se disipará, puesto que, según el Apóstol, «la ciencia se desvanecerá» (1 Cor 13,8). Por consiguiente, el que ha catado un poco de la dulzura que hay en el estudio,

> como el perro, nunca se apartará de la piel manchada de sangre.

1.2.4. Toma en consideración los ejemplos de los antepasados[4]. Se sabe que Solón, prestigioso ateniense en su tiempo

[2] El receptor del escrito es Paulino de Nola (355-431). Era oriundo de Burdeos, de una de las familias más ilustres de la Roma imperial. En la Navidad del año 394 fue ordenado sacerdote. El año 400 se le nombró obispo de Nola. Compuso poemas con gran elegancia de estilo.

[3] Esta cita de san Jerónimo se encuentra también en Vicente de Beauvais. Cf. *De eruditione filiorum nobilium,* 12, 4, 2, ed. de I. Adeva y J. Vergara (UNED-BAC, Madrid 2011) 166.

[4] La importancia del ejemplo se plasmó con frecuencia en florilegios. Se trataba de recursos didácticos que resumían en sentencias o frases cortas y fáciles de memorizar el contenido de obras significativas. Una de las mejores referencias para estudiar el uso de los florilegios en la Edad Media es una serie de artículos de B. L. Ullman en los que estudia la utilización de esta técnica por los autores clásicos medievales. Véanse en *Classical Philology,* XXIII-XXVII (1928-1932). Es particularmente importante el trabajo titulado: «Classical authors in certain medieval florilegia»: 27 (1932).

cum in ultimis laboraret, assistentibus amicis suis et invicem conferentibus, caput erexit; interrogatusque cur hoc fecisset respondit: «Ut cum istud de quo disputastis percepero moriar». Carneades philosophus, laboriosus sapientiae miles, nonaginta annos continuavit et consummavit in studio[4]. «Et sapiens ille vir Graeciae Themistocles, cum expletis centum et septem annis se mori cerneret, dixisse fertur se dolere quod tunc egrederetur a vita quando sapere coepisset. Plato octogesimo primo scribens anno mortuus est; et <Isocrates> nonaginta novem annos in docendi scribendi(que) labore complevit. Taceo ceteros philosophos: Pythagoram, Democritum, Xenocratem, Zenonem et Cleanthem; qui iam aetate longaeva in sapientiae studiis floruerunt. Ad poëtas venio: Homerum, Hesiodum, Simonidem, <Stesichorum> qui grandes natu cycneum nescio quid et solito dulcius vicina morte cecinerunt. Sophocles cum propter nimiam senectutem et rei familiaris negligentiam a filiis accusaretur amentiae, Oedipi fabulam quam nuper scripserat recitavit iudicibus et tantum sapientiae et aetate iam fracta specimen dedit, ut severitatem tribunalium in favorem theatralem converteret. <Nec mirum> cum etiam Cato Censorius et Romani generis disertissimus, iam senex graecas litteras discere nec erubuerit nec desperaverit. Certe Homerus refert quod de lingua Nestoris iam vetuli et paene decrepiti dulcior melle oratio fluxerit»[5].

1.2.5. Divitias et appetitum ambitionis litterarum et studii dilectione supera vel saltem tempera, sicut scriptum est in Proverbiis: «Accipite disciplinam et non pecuniam; doctrinam magis quam thesaurum eligite: melior est enim sapientia cunctis opibus praetiosissimis, et omne desiderabile non potest ei comparari» (Prov 8,10). I Ideoque cum pater Democriti filio suo tantas divitias reliquisset quibus exercitum regis Xersis poterat procurare, Democritus patrimo-

[4] Cf. Ioannes Saresberiensis, *Polycraticus*, VII, 13 (PL 199,668C-669).
[5] Hieronymus, *Epist.* LII: *Ad Nepotianum* (PL 22,259).

por la reputación de su prudencia, como estuviese trabajando al final de sus días, mientras unos amigos suyos estaban presentes y hablaban entre ellos, levantó la cabeza, y al preguntar por qué había hecho eso respondió: «Para que cuando me haya enterado de qué discutís pueda morir». Carnéades el filósofo, un esforzado militante de la sabiduría, perseveró durante noventa años y murió en el estudio. «También aquel hombre sabio de Grecia, Temístocles, después de haber vivido durante ciento siete años, al percibir que se moría, se dice que comentó que lo sentía porque se moría en el momento en que comenzaba a ser sabio. Platón murió mientras escribía a los ochenta y un años; e Isócrates completó sus noventa y nueve años en la tarea de enseñar y escribir. Paso por alto el resto de los filósofos: Pitágoras, Demócrito, Jenócrates, Zenón y Cleantes, quienes ya en edad avanzada sobresalieron en los estudios de filosofía. Paso a los poetas: Homero, Hesíodo, Simónides, <Estesícoro>, quienes de edad avanzada, en la proximidad de la muerte, hicieron oír no sé qué canto de cisne más agradable de lo acostumbrado. Sófocles, al acusarlo sus hijos de demencia y de menoscabo del patrimonio a causa de su extremada ancianidad, leyó en voz alta a los jueces la tragedia de Edipo que había escrito hacía poco, y ya en la vejez dio tal muestra de sabiduría que convertiría la severidad de los tribunales en aplausos de teatro. Y no hay nada sorprendente en que también Catón el Censor, el más elocuente de los romanos, ni sintió rubor ni renunció a aprender el griego, ya anciano. Homero refiere también que de la boca de Néstor, ya viejo y casi decrépito, fluía un discurso más dulce que la miel».

1.2.5. Vence las riquezas y el deseo de poder con el amor a la cultura y al estudio o, al menos, modéralo, como está escrito en los Proverbios: «Admite la formación, no el dinero; escoge el conocimiento más que los tesoros: pues es mejor la sabiduría que todas las riquezas más valiosas y todo lo deseable no puede comparársele» (Prov 8,10). Y, aunque el padre de Demócrito hubiera dejado a su hijo tantas riquezas que con ellas podía comprar el ejército de Jerjes, Demócrito donó su patrimonio a la patria y, prosiguiendo sus días con

nium suum donavit patriae et Athenis in discendo et docendo suos dies continuans studiorum militiam consummavit in aurea paupertate. Crates ille Thebanus proiecto in mare non parvo pondere auri: «Abite, inquit, divitiae pessimae; ego vos submergam ne submergar a vobis». Anaxagoras cum post longa tempora studiorum in patriam redisset possessionesque quas reliquerat desertissimas invenisset: «Non essem, inquit, salvus nisi istae perissent». Verbum Socratis fuisse dicitur: neminem studiosum fieri nisi se mediocriter pauperem opinetur[6]. Quoniam igitur vobis Dominus contulit copiose unde scholarem militiam continuare possitis desidero, peto, supplico vestrae indolis initium laudabile consummari studio pleniori et praelationum et praebendarum acquisitione suspensa totum vos impendere, totum vos impendi circa sapientiae scriptacula cuius accessoria et consequentia, testimonio Salomonis, erunt bona temporalia pariter et aeterna (Sap 7,11).

Capitulum III

HIC PROBAT QUOD HOC DEBET ESSE EXERCITIUM NOBILIUM

1.3.1. Est autem maxime studium virorum nobilium exercitium litterarum. Unde antiquitus beata respublica censebatur quia et philosophi tunc regnabant et reges philosophabantur. De qua re Vegetius Renatus in libro *De rebus militaribus* ait: «Non magis quemquam decet vel: meliora vel plura scire quam principem, cuius doctrina potest omnibus prodesse subiectis»[1]. Quod quatuor confirmamus exemplis.

1.3.2. Procedat igitur Alexander Macedo de castris Graecorum, quem gymnasium litterale necnon sub Aristotele studium continuum magnificavit et extulit in immensum. Et licet quibusdam vitiis Alexander non caruerit, ut in XII

[6] Cf. Ioannes Saresberiensis, *Polycraticus*, VII, 13.
[1] Vegetius Renatus, *Epitome rei militaris*, I Prol.

el aprendizaje y la docencia en Atenas, consagró su entrega a los estudios en medio de una dorada pobreza. Crates, tebano, después de arrojar al mar una cantidad no pequeña de oro, dijo: «Desapareced, detestables riquezas; os sumerjo para que no me sumerjáis vosotras». Anaxágoras, al volver a su patria después de largos periodos de estudio y encontrar las posesiones, que había dejado, muy abandonadas, dijo: «No estaría vivo si éstas no hubiesen perecido». Se dice que fueron palabras de Sócrates: nadie puede llegar a ser un estudioso si no se cree medianamente pobre. Así pues, ya que el Señor os dio en abundancia de donde pudieseis prolongar la labor escolar, deseo, pido y ruego que el loable inicio de vuestro carácter se consagre a un estudio más completo y, pospuesta la adquisición de privilegios y prebendas, os dediquéis por entero a él, que giréis enteramente alrededor de pequeños escritos de sabiduría, cuyos resultados y consecuencias lógicas, según el testimonio de Salomón, serán bienes temporales tanto como eternos (Sab 7,11).

Capítulo III

AQUÍ DEMUESTRA QUE ÉSTA DEBE SER UNA PRÁCTICA DE LOS NOBLES

1.3.1. En efecto, la inclinación de los hombres nobles es la práctica de la cultura. Por eso, desde la antigüedad el Estado se consideraba afortunado porque, por un lado, en aquel tiempo reinaban los filósofos, y por otro, los reyes eran filósofos. Respecto a esto, Vegecio Renato en su libro de *Las cosas militares* dice «que a nadie conviene saber más y mejor que a un príncipe, cuyos conocimientos pueden ser útiles a todos sus súbditos». Lo confirmamos con cuatro ejemplos.

1.3.2. Preséntese Alejandro de Macedonia del campamento de los griegos, a quien la escuela de las letras y también el estudio continuado de la mano de Aristóteles ensalzó y encumbró hasta el infinito. Y, aunque Alejandro no estuvo

libro Iustini historiographi legitur, non hoc a philosophia ereditavit sed per philosophiam amplius temperavit. Unde et Sapientes dixerunt nihil aliud esse philosophiam quam victoriam passionum concupiscibilium et abstinentiam. Legimus etiam a discipulis Hippocratis expressam diligenter in tabula quamdam effigiem sui doctoris, quae cum fuisset Philemoni optimo illius temporis physiognomo deportata et diligenter inspecta, pronuntiavit suum iudicium dicens eum cuius haec erat figura virum luxuriosum et amantem coitum. Sed discipulis indignantibus et arguentibus eius artem utpote qui de viro optimo talem reddiderat rationem, redeunt ad Hippocratem, referunt quod audierunt. At ille Philemonem confitetur optime iudicasse; sed amore philosophiae et honestatis dixit se concupiscentias cordis sui vicisse et accepisse per studium quod fuerat denegatum naturae.

1.3.3. Procedat Iulius Caesar de exercitu Romanorum, qui in litteratorio studio tantus fuit ut simul dictasse legatur quatuor paria litterarum; quantus <in peritia> iuris civilis ipse fuerit leges indicant Romanorum; virtutem ardentis ingenii qualiter in litteris exercuerit praedicat bissextilis subtilitas quam invenit.

1.3.4. Procedant et reges Veteris Testamenti: David, Ezechias et Iosias qui consilio litteralis prudentiae iudicaverunt populos in aequitate sicut scriptum est: «Iudex sapiens iudicabit populum suum, et principatus sensati stabilis erit» (Eccli 10,1). Postulat David a Domino ut sapientiam et

libre de algunos vicios, como leemos en el libro XII del historiador Justino, no heredó esto de la filosofía, sino que ampliamente por medio de la filosofía los mitigó. Por eso también los sabios dijeron que la filosofía no es otra cosa que el triunfo y abstinencia de las pasiones concupiscentes. Leemos también que los discípulos de Hipócrates plasmaron de forma fidedigna en una tabla cierta imagen de su maestro, y, habiéndola llevado a Filemón, el mejor fisonomista de su época, y examinada atentamente, emitió su opinión diciendo que el hombre, del que era una representación, era un libidinoso que amaba el coito. Pero, al sentirse indignados los discípulos y reprendiéndole su oficio por haber contestado eso de un hombre tan singular, vuelven a Hipócrates y le cuentan lo que han oído. Pero él confiesa que Filemón había emitido un juicio de forma muy correcta, pero que, por amor de la filosofía y de la virtud, dijo que había superado el apetito sexual de su corazón y que había alcanzado por el estudio lo que le había sido denegado a su naturaleza.

1.3.3. Preséntese Julio César del ejército de los romanos, que fue tan importante en el estudio literario que se lee que había dictado al mismo tiempo cuatro pares de cartas; cuán importante fue en el dominio del derecho civil, lo atestiguan las leyes romanas; de qué manera ejercitó la fuerza de una brillante inteligencia en sus escritos, lo proclama la precisión exacta del año bisiesto que descubrió[1].

1.3.4. Preséntense también los reyes del Antiguo Testamento: David, Ezequías y Josué, que con las decisiones estrictas de su sabiduría administraron justicia a las naciones con rectitud, como se escribió: «El juez sabio juzgará a su pueblo y el ejercicio del poder de un rey sensato será estable» (Eclo 10,1). Le pide David al Señor que le enseñe

[1] Año bisiesto. En la reforma del calendario romano bajo Julio César asesorado por el astrónomo y filósofo alejandrino Sosígenes (45 a.C.); de acuerdo con sus cálculos, la periodización anual fue fijada en 365 días y 6 horas que cada cuatro años intercalaba un día extra (bisiesto) entre el 25 y el 24 de febrero, excepto cuando el año acaba en dos ceros.

scientiam doceatur (Ps 118,66), et Dominus se in eo virum secundum cor suum invenisse laetatur.

1.3.5. Procedant et quarto reges evangelici de Novi regula Testamenti: Constantinus, Theodosius, Iustinianus et Leo et alii principes christianissimi qui populum rexere non magis fortitudine armorum quam militia litterarum. Generosis parentibus nota est magni dedecoris filios habere degeneres, tam prudentiae quam virtutis expertes, quos habere debuerunt sapientiae et iustitiae successores. Quod enim dissimulari posset ut constet in homine plebeio, non potest aequanimiter in persona publica, in homine generoso. Propterea nobilium filii qui ad culmen honoris in populo debent eligi, cum maiori diligentia debent a pueritia erudiri ut dediscant malitiam beneficio litterarum et assuescant in bonis operibus ex lectione simul et memoria laudabilium exemplorum.

Capitulum IV
HIC DAMNAT IN NOBILIBUS USUM AVIUM

1.4.1. Sed videmus et gemimus quosdam nobilium filios et maxime clericos in rebus frivolis occupari, reiectoque litterarum studio, nimium indulgere avium curialium vanitati. Hoc est servitium quod damnatur integumento poëtico, exemplo historico, documento prophetico, nocumento philosophico.

1.4.2. De integumento poëtico patet ex imagine Titii cuius iecur poëtae referunt ab avibus devorari:

la sabiduría y la ciencia (Sal 118,66) y el Señor se alegra por haber encontrado en él un hombre según su corazón.

1.3.5. Preséntense también en el cuarto ejemplo los reyes evangélicos según la ley del Nuevo Testamento: Constantino, Teodosio, Justiniano y León y otros príncipes muy cristianos que gobernaron a su pueblo no más por la fuerza de las armas que con el desempeño de su cultura. Es una mancha de gran infamia para unos padres magnánimos tener unos hijos indignos, desprovistos tanto de sensatez como de virtud, a los que debieron tener como herederos de su prudencia y de su justicia. Pues lo podrían ocultar, aunque sea así en un hombre del pueblo, no puede disimularse igualmente en un personaje público, en un hombre de linaje noble. Por esto los hijos de los nobles, que deben escogerse para la cima de un cargo entre el pueblo, deben ser educados desde la niñez con el mayor esmero, para que renuncien a los malos hábitos gracias a la cultura y se habitúen en las buenas obras por la lectura y el recuerdo de los ejemplos dignos de alabanza.

Capítulo IV

AQUÍ CONDENA LA AFICIÓN A LAS AVES EN LOS NOBLES

1.4.1. Con todo, vemos y deploramos que algunos hijos de familias nobles y, sobre todo, miembros del clero se ocupen en asuntos frívolos y, diferido el estudio de las humanidades, se dediquen con pasión a la afición de las aves palaciegas. Ésta es una servidumbre que se condena con un ropaje poético, con ejemplos históricos, modelos proféticos y daño filosófico.

1.4.2. Sobre la envoltura poética salta a la vista de la imagen de Titio[1], cuyo hígado dicen los poetas devoran las aves:

[1] Tournai se refiere a Titio Prometeo, hijo del titán Japeto. Su nombre significa «prudente». Es considerado como el bienhechor de los mortales y

> Est in conspectu Titii semperque renascens
> Nec perit ut possit saepe perire iecur [1].

1.4.3. Nonne satis ab avibus devorantur qui hac avium curiositate torquentur? Sed quid eis cum avibus qui ecclesiastica beneficia susceperunt, qni providere ovibus non ludere in avibus debuerunt. Quod etiam damnat et arguit Satiricus saecularis, immo gentilis. Inquit:

> Imberbis iuvenis tandem custode remoto
> Gaudet equis canibusque et aprici gramine campi
> Cereus in vitium flecti, monitoribus asper [2].

et cetera quae sequuntur.

1.4.4. De exemplo historico legimus quod Ulixes aves armatas intulit Graeciae ad eorum solatium quorum parentes in acie Troiana ceciderunt. Sed tamen vir prudens filium suum Telemachum occupari noluit huiusmodi vanitate. Qua igitur clementia, sed magis dementia, sustinebit doctor catholicus in discipulo quod gentilis abhorrebat in filio? Cum Marcellus nepos Augusti sollicite versaretur in avibus capiendis, quaesivit ab eo Vergilius utrum mallet avem armari in avium captione aut muscam in muscarum exterminatione. Relata ad avunculum quaestione praeelegit muscam quae a Neapoli muscas abigeret universas. Cuius petitionem mox effectus implevit. Mallem eos habere muscam Vergilii quae a nobis tolleret nocumenta muscarum quam aves sumptuosissimas quae in lege Domini immundae sunt et ab eius sacrificio repelluntur, et quae hoc habent ex quadam naturae non generosae sed degeneris corruptela,

[1] VERGILIUS, *Aen.*, 595-600.
[2] HORATIUS, *De arte poetica,* 161-163.

> Está en la contemplación de Titio y que se renueva constantemente y su hígado no muere para que pueda perecer a menudo.

1.4.3. ¿No basta que sean devorados por las aves quienes se ven arrastrados por esta afición a las aves? Pero tienen que ver con las aves los que abrazaron beneficios eclesiásticos, que debieron velar por sus ovejas en lugar de distraerse con las aves. Esto también lo condena y censura el Satírico profano, incluso pagano. Dice:

> El adolescente imberbe, por fin liberado de su tutor, se regocija con los caballos y los perros y en la hierba del campo soleado, de cera para inclinarse a los vicios, adusto con los que le reprenden.

y otros ejemplos que siguen.

1.4.4. De ejemplos históricos leemos que Ulises llevó aves de cetrería a Grecia para solaz de aquellos cuyos padres sucumbieron en la guerra de Troya. Pero, no obstante, como hombre prudente, no quiso que su hijo Telémaco se ocupara de una frivolidad de este tipo. Por consiguiente, ¿con qué indulgencia, pero es más, con qué insensatez, defenderá un maestro católico en un alumno lo que aborrecía un hombre pagano en su hijo? Como Marcelo, sobrino de Augusto, se dedicara con pasión a la captura de las aves, le preguntó Virgilio si prefería adiestrar un ave en la captura de las aves o una mosca en la extinción de las moscas. Referida la pregunta al tío abuelo, prefirió una mosca que ahuyentara de Nápoles todas las moscas. El resultado acabó en seguida la petición de éste. Preferiría que éstos tuvieran la mosca de Virgilio, que nos quitara los daños de las moscas, que aves costosísimas que en la ley del Señor son impuras y son rechazadas de su sacrificio, y que sean así por una cierta de-

sobre todo honrado por haber robado el fuego de los dioses para dárselo a los humanos. Zeus le castigó y le encadenó en el Cáucaso, y además envió un águila para que le devorara el hígado, víscera que se iba regenerando progresivamente para aumentar su castigo.

quod fortior in eis muliebris aut femineus quam masculinus sexus existit.

1.4.5. De documento prophetico legimus in libro Baruch: «Ubi sunt, ait, qui in avibus coeli ludunt?» (Bar 3,17). Et subiungitur responsio brevis et gravis: «Exterminati sunt et ad inferos descenderunt» (ibi, 19). Erudimini ergo filii principum, quaerite gressu concito, modo debito, veritatem. «Ut quid quaeritis mendacium et diligitis vanitatem?» (Ps 4,3). Reges gentium et qui dominantur eorum quia litteralis scientiae solatio vel uti nesciunt vel non possunt, per volatus avium et de sollicitudinum suarum diluvio recreantur dum sibi tempus aliquantisper recipiunt et furantur. Vos autem non sic: non bene conveniunt nec in una sede morantur accipiter et liber, studium veritatis et otium vel negotium vanitatis.

1.4.6. De nocumento philosophico patet. Scientiam enim pertinaciter videmus eos repellere qui amoris illiciti laqueis detinentur in aucupii voluptate. Cum enim scientia cor invenire desideret feriatum, qui vacant avibus cor habent mirabiliter occupatum. Nam avium praedariarum naturas cognoscere, genera distinguere, regimento congruo domesticare, in eis audaciam suscitare, infirmitates supervenientes curare multum exquirit temporis, operis, operae et impensae. Quae si quis plenius videre desiderat, epistolas Aquilae, Symmachi et Theodotionis ad Ptolemaeum Philometorem regem Aegypti si habuerit legat, in quibus de avium rapacium agitur morbis, generibus, moribus, medicinis. De iis latius prosecuti sumus in *Regula Regis*[3].

[3] *Eruditio regum et principum,* ep. 1, pars II, c. 1: l.c., 9-13.

pravación de la naturaleza innoble y degenerada, porque en éstas el sexo femenino es más acentuado que el masculino.

1.4.5. Sobre el modelo de los profetas leemos en el libro de Baruc: «¿Dónde están, dice, los que se divierten con las aves del cielo?» (Bar 3,17). Y se pone a continuación la respuesta concisa y grave: «Fueron exterminados y bajaron a los infiernos» (v.19). Por eso, hijos de príncipes, educaos, buscad la verdad con paso rápido, con el método establecido. «¿Por qué buscáis la mentira y amáis la vanidad?» (Sal 4,3). Los reyes de los pueblos y los que mandan, porque o no saben o no pueden servirse del conocimiento propio de las letras, se recrean con la práctica del vuelo de las aves y del cúmulo de sus inquietudes, mientras ganan y se apropian de un tiempo para ellos. Pero vosotros no deberíais comportaros así: no congenian bien ni conviven en un mismo sitio el halcón y los libros, el estudio de la verdad o el negocio de la vanidad.

1.4.6. Sobre los daños filosóficos, están a la vista. Pues vemos que rechazan con tenacidad la ciencia los que están atrapados por los lazos de una pasión ilícita por el placer de la cetrería. Por eso, como la ciencia desea una mente tranquila, los que se dedican a las aves tienen la mente extraordinariamente absorbida. Pues el conocer la naturaleza de las aves de presa, distinguir las especies, domesticarlas con un régimen alimenticio adecuado, excitar en ellas el arrojo, cuidar las enfermedades que les llegan repentinamente, requiere mucho tiempo, actividad, dedicación y coste. Si alguien desea estudiarlo con más amplitud, lea las cartas de Áquila, de Símaco y de Teodoción a Ptolomeo Filométer, rey de Egipto, si las tiene, en las que se trata de las enfermedades de las rapaces, las especies, sus hábitos y medicinas. Sobre éstas nos referimos con más amplitud en *La Regla del rey*.

CAPITULUM V

HIC PROPONIT STUDII FRUCTUM ET PRAEMIUM

1.5.1. Semper dimicaturos athletas homines ad victoriam exhortantur et bravii vel coronae praemia praeponuntur ut, dum viderint e regione mercedem, revocentur ad vires, renoventur ad certamina, currant avidius ad agonem. Unde qui scientiae fructum considerat ipse avidius ad discendum se praeparat et coaptat. Fructus autem eius est agnitio veritatis, acquisitio sanctitatis, ostensio honestatis, possessio felicitatis.

1.5.2. Ergo veritatis agnitio fructus est studii per quam potest animus a tenebris ignorantiae liberari. Anima siquidem pueri carni recenter infusa contrahit ex eius corruptione caliginem ignorantiae in intellectu et putredinem concupiscentiae in affectu, et in istis medicina est scientia liberalis, nam et ipsa regit affectum et illuminat intellectum.

1.5.3. Unde Seneca in *Epistolis:* «Talis est sapientis animus qualis mundus super lunam: semper illic serenum est»[1]. «Sed, sicut idem conqueritur, nos stultitia pertinaciter tenet; primo quia illam non fortiter repellimus, secundo quia illis quae a sapientibus viris reperta sunt non satis credimus, sed leviter eis insistimus et modicum tempus impendere scientiae credimus studio satis esse. Et quia ex verbis adulatorum nos optimos esse credimus, ideo mutari nolumus. Alexander cum in India vagaretur in obsidione cuiusdam

[1] SENECA, *Epistolae ad Lucilium,* VI (59), 7, 16.

CAPÍTULO V
AQUÍ EXPONE EL PROVECHO Y RECOMPENSA DEL ESTUDIO

1.5.1. Los hombres animan siempre a la victoria a los atletas que van a competir y les ponen delante la recompensa del premio al vencedor o de la corona para que, mientras contemplen de frente el premio, se renueven en sus fuerzas, se vuelvan a poner en buen estado para la competición, corran con más ansia a la prueba. Por eso, quien considera el resultado de la ciencia, él mismo se prepara anticipadamente y se adapta para aprender con más afán. El resultado de esto es el reconocimiento de la verdad, la adquisición de la santidad, las muestras de consideración y la posesión de la felicidad.

1.5.2. Por eso, el reconocimiento de la verdad es resultado del estudio por el que la inteligencia puede liberarse de las tinieblas de la ignorancia. El alma, al menos, del niño, introducida poco ha en la carne, contrae de su depravación la oscuridad de la ignorancia en la inteligencia y la putrefacción de la concupiscencia en el sentimiento, y el conocimiento es una medicina generosa, porque también ella gobierna el sentimiento y da luz al intelecto.

1.5.3. Por eso, Séneca en las *Cartas:* «El alma del sabio es tal como el cielo sobre la luna: allí siempre hay serenidad». Pero, como él mismo se queja, a nosotros nos domina con persistencia la necedad: en primer lugar, porque no la rechazamos con valentía; en segundo, no creemos bastante en aquello que descubrieron hombres sabios, sino que nos detenemos en ello por encima y pensamos que dedicar un poco de tiempo al estudio de la ciencia es suficiente. Y, porque por las adulaciones nos creemos que somos los mejores, por eso no queremos cambiar. Alejandro, cuando andaba de una parte a otra en la India, durante el asedio de cierta ciudad[1], recorre el círculo de las murallas y después

[1] Cierta ciudad: la anécdota la cuenta Curcio en la *Historia de Alejandro Magno* libro VIII, 10, 27-29. Campaña de la India. Curcio habla de unas

urbis, circumit muros et deinde imbecilliora moenium quaerit. Sagitta ictus perstitit ire et intenta agere perseveravit. Deinde cum represso sanguine sicci vulneris dolor cresceret et crus suspensum equo paulatim obtorpuisset, coactus absistere: «Omnes, inquit, iurant me esse filium Iovis, sed vulnus hoc hominem me esse clamat»[2]. Idem et nos faciamus. Cum nos adulatores infatuant dicamus: «Vos me dicitis esse prudentem cum pauca sint quorum apertius videam veritatem». «Idem Alexander cuidam civitati agrorum et dimidium rerum omnium promittenti: «Eo, inquit, proposito in Asiam veni ut non id acciperem quod dedissetis, sed ut id haberetis quod reliquissem». Idem philosophia in rebus: «Non sum, inquit, hoc tempus acceptura quod vobis superfuerit, sed id vos habebitis quod ipsa redegero». «Totam huc converte mentem, huic assidere, hanc colere. Ingens intervallum inter te et ceteros fiat»[3].

1.5.4. Acquisitio sanctitatis fructus est studii. Unde beatus Hieronymus: «Ama, inquit, scientiam Scripturarum et carnis vitia non amabis»[4].

1.5.5. Quia mentem quam sapientia replet qui in studio se exercet ad perfectum inducit, quam postquam implevérit vitiorum membra perfectius resecantur, corpus peccati destruitur: non eam timor angustat, non libido commaculat, non ira dilaniat, non superbia elevat, non caenodoxiae vanus fumus eventilat, non exagitat furor, non stimulus ambitionis eviscerat, non avaritia contrahit, non deicit tristitia, non invidia tabescit. Omnes sensus corporis divino quodam cultro purificat, oculorum abscindens petulantiam, aurium pruri-

[2] Ibíd., VI (59), 7, 9-13.
[3] Ibíd., VI (53), 1, 10-11.
[4] Hieronymus, *Epist.* CXXV: *Ad Rusticum monachum* (PL 22,1078).

busca los puntos más débiles de estos muros. Herido por una flecha, persiste en ir y perseveró en llevar a cabo las tentativas. Después, al aumentar el dolor de la herida seca, una vez restañada la sangre y, montado a caballo, como la pierna se adormeciera poco a poco, obligado a abandonar, dijo: «Todos juran que soy el hijo de Júpiter. Pero esta herida proclama que soy un mortal». Hagamos nosotros también lo mismo. Cuando los aduladores nos trastornen el entendimiento digamos: «Decís que soy sabio aunque haya pocas cosas cuya verdad vea con más claridad». El propio Alejandro, a cierta ciudad que le prometía la mitad de los campos y de todo lo suyo, dijo: «He venido a Asia con esta intención que no aceptaría lo que me hubieseis dado, sino que retengáis lo que yo os haya dejado». Lo mismo hace la filosofía en todo: «No estoy durante este tiempo para aceptar lo que os haya sobrado, sino para que tengáis lo que yo misma habré dejado». «Concentra hacia aquí tu mente entera, ocúpate de esta, venérala. Hágase una enorme separación entre ti y los demás».

1.5.4. La adquisición de la santidad es resultado del estudio. Por eso san Jerónimo dijo: «Ama el conocimiento de las Escrituras y evitarás los vicios de la carne»[2].

1.5.5. Porque a la mente, que llena la sabiduría, el que se ejercita en el estudio conduce a la perfección, a la que, después que la ha completado, las partes de los vicios se suprimen completamente, se destruye la totalidad del pecado: no la restringe el miedo, ni la mancha la pasión, ni la ira la desgarra, ni la soberbia la eleva, ni el fútil humo de la vanagloria la agita, ni la cólera la inquieta, ni el incentivo de la codicia la agota, ni la codicia la restringe, no la abate la tristeza, ni la envidia la corroe. Purifica todos los sentidos del cuerpo con cierto cuchillo divino, arrancando la insolencia de los ojos, extirpando la comezón de los oídos,

fortificaciones y que alguien desde lo alto del muro le disparó y le hirió con una flecha: casualmente la flecha le hirió en la pantorrilla.

[2] Véase también esta cita en la obra de Vicente DE BEAUVAIS, *De eruditione filiorum nobilium,* o.c.: *De eruditione...,* 12, 7, 0: l.c., 170.

tum eradens, gustus superfluas suavitates propellens, linguae procacitatem detrahens, meretricios odores excludens naribus, tactus perniciosam mollitiem eradicans. Unde Seneca: «Sic addiscamus ut quae fuerint verba sint opera»[5]. Scire enim parum aut nihil proficit ad virtutem. Hoc enim verum est in curiosa scientia quae non adiuvatur per gratuitam actionem; philosophia autem contemplativa est et activa. Unde idem in *Secundis epistolis:* «Antiqua sapientia nihil aliud quam facienda et vitanda praecepit et tunc longe meliores erant viri, sed nunc docemur disputare non vivere»[6]. Et idem: «Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto»[7].

1.5.6. Ostensio etiam honestatis est fructus studii. Nam si virtus omnis est honestas, qui proficit ad virtutem quomodo non praetendet exterius honestatem? Unde et discipulum honestum exterius et mansuetum interius reddit scientiae disciplina. Est enim disciplina secundum Hugonem: «Omnium membrorum motus ordinatus et dispositio decens in omni habitu et actione»[8]. Haec secundum beatum Bernardum «compositum reddit corporis statum et mentis habitum, cervicem submittit, supercilia deponit, vultum componit, oculum ligat, cachinnos cohibet, linguam moderatur, gulam refrenat, iram sedat, incessum format»[9].

[5] SENECA, *Epistolae ad Lucilium,* XVIII (108), 5, 35.
[6] Ibíd., XV (95), 3. 13.
[7] Ibíd., XIV (90), 2, 46.
[8] HUGO A S. VICTORE, *De institutione novitiorum,* X (PL 176,935 B).
[9] BERNARDUS, Epist. CXIII *Ad Sophiam virg* (PL, 182,258).

rechazando las delicadezas excesivas del gusto, rebajando la insolencia de la lengua, rechazando el olor de cortesana a la nariz, arrancando de raíz la suavidad perniciosa del tacto. Por eso Séneca: «De tal suerte debemos aprenderlas que las que han sido sólo palabras sean obras». En efecto, el saber poco o nada aprovecha para la virtud. Pues esto es verdadero en una ciencia deseosa de saber, que no se acrecienta por una acción desinteresada, la filosofía es especulativa y también activa. Por eso el mismo autor en las *Segundas Cartas:* «La sabiduría antigua no enseñaba otra cosa que qué hay que hacer y qué hay que evitar, y en aquella época los hombres eran, con mucho, mejores, pero en este tiempo aprendemos a entregarnos a discusiones, no a vivir». Y el mismo autor: «La virtud no recae sino en un ánimo instruido y enseñado y conducido a la cumbre por un ejercicio constante».

1.5.6. La manifestación de la honradez es resultado del estudio. Pues si la virtud del hombre es la honradez, quien progrese hacia la virtud ¿de qué modo no tiende desde el exterior hacia la honradez? Por eso la educación de la ciencia transforma tanto al aprendiz honesto en el exterior como al pacífico en la parte de dentro. Pues la educación es, según Hugo: «Un movimiento ordenado de todos los miembros y administración adecuada en toda disposición y acción»[3]. Esto, según san Bernardo: «vuelve la actitud del cuerpo tranquila y la disposición del espíritu, inclina el orgullo, abandona la arrogancia, relaja el rostro, ata la mirada, contiene la risa, modera la lengua, domina la gula, tranquiliza la ira, ajusta el paso». Estas cosas y otras seme-

[3] El concepto de educación hay que entenderlo en este caso como disciplina, es decir, como una materia del currículo y la vía para llegar a ella, o bien como una forma de vida. Cf. CICERÓN, *De oratore* I, 4, 14. QUINTILIANO, *Institutione oratoria* III, 5, 1 y SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei,* XI, 25. En el latín clásico disciplina equivale a doctrina pueril. Quintiliano habla del estudio de las disciplinas, es decir, de las materias propias de la actividad escolar. Isidoro de Sevilla indica que el término disciplina procede del verbo *discere,* que tiene el significado de aprender, *Etymologiae* I, 1. Véase J. VERGARA (ed.), *De eruditione...,* o.c., 120, nt. 238.

Haec et similia prodeunt ex ea, sed maiora sunt quae in interiori latitant officina. Quid enim tam divinae tranquillitati proximum quam ad illatas contumelias non moveri, nullo supplicio, nulla persecutione terreri, unam et in prosperis et in adversis habere mentis constantiam, inimicum et amicum eodem oculo intueri, ad Eius se similitudinem conformare qui facit solem suum oriri super bonos et malos? (Mt 5,45). Quae omnia nobis vera sapientia promittit: «Venerunt, mihi, inquit Sapiens, omnia bona pariter cum sapientia, et innumerabilis honestas per manus illius» (Sap 7,11). Vera dixi. Nam etiam ubi imaginaria fuit aliquid horum fuit. «Nemo enim mutatum Marcum Catonem vidit: eundem se in omni statu praestitit: in praetura, in repulsa, in accusatione, in provincia, in contione, in exercitu, in morte»[10]. «Socratem perpessicium senem per omnia aspera iactatum, nec hilariorem quisquam nec tristiorem vidit, servata honestatis aequalitate in omni inaequalitate fortunae»[11].

1.5.7. Possessio felicitatis aeternae fructus est studii secundum illud Ecclesiastici: «Videte, inquit, quia modicum laboravi —utique intellige: circa notitiam sapientiae habuit laborem— et inveni, inquit, mihi multam requiem» (Eccli 51,35). Quia post adeptionem verae sapientiae quiescit animus in divina luce. Unde Prosper in fine tertii libri *De Vita contemplativa:* «Ibi erit fidelium catholicorum plena salus, corruptibilitas nulla, immortalitas beata, ibi erit prudentiae ac sapientiae perfectio vel perceptio vera, rerum omnium cognitio tota, quando scientia ad perfectum fuerit, partis evacuatione, perducta»[12]. Tunc legemus in libro vitae perfecti in scientia legis divinae. De quo libro quidam sapiens ait quod eius origo sit aeterna, incorruptibilis essentia, cognitio vita, scriptura indelebilis, inspectus desiderabilis,

[10] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* XVIII (104), 1, 30.
[11] Ibíd., XVIII (104), 1, 27-28.
[12] Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa,* III, 30 (PL 69,514A).

jantes nacen de ella, pero son mayores las que permanecen en el taller interior. ¿Qué hay tan próximo a la quietud divina como no conmoverse ante las afrentas inferidas, no atemorizarse con ningún suplicio ni persecución, mantener la misma imperturbabilidad del alma tanto en la prosperidad como en la adversidad, mirar con los mismos ojos al enemigo que al amigo, formarse a semejanza de Aquel que hace que su sol salga sobre los buenos y sobre los malos? (Mt 5,45). Todo esto nos promete la verdadera sabiduría. «Vinieron a mí, dijo el Sabio, todos los bienes de una manera semejante con la sabiduría y una innumerable consideración por sus manos» (Sab 7,11). Dije la verdad. Pues también donde hubo improvisación hubo algo de éstos. «En efecto nadie vio a Marco Catón cambiado: se mostró el mismo en todas las situaciones: en la pretura, en la derrota, cuando fue acusado, en el gobierno de la provincia, en la asamblea, en el ejército, en la muerte». «A Sócrates, un sufrido anciano asediado por todas las dificultades, nadie le vio ni más alegre ni más triste, conservada la ecuanimidad de su dignidad en todas las desigualdades de la fortuna».

1.5.7. La posesión de la felicidad eterna es resultado del estudio, según aquello del Eclesiástico: «Ved, dice, porque me he esforzado un poco —siempre, date cuenta: trabajó alrededor del concepto de la sabiduría— y hallé, dice, un gran descanso» (Eclo 51,35). Porque después de la obtención de la verdadera sabiduría el alma descansa en la luz divina. Por eso Próspero, en el final del libro tercero de La vida contemplativa: «Allí estará la salvación completa de los fieles católicos, ninguna podredumbre, una dichosa inmortalidad, allí estará la conclusión de la prudencia y de la sabiduría o la realización verdadera, el conocimiento pleno de todas las cosas, puesto que la ciencia ha sido conducida hasta la perfección, con la supresión de una parte». Entonces perfectos leeremos en el libro de la vida, en la ciencia de la ley divina. Sobre este libro algún sabio dice que su origen es eterno, su naturaleza incorruptible, el reconocimiento en vida, la escritura indeleble, la contemplación

doctrina facilis, profunditas imperscrutabilis, verba quidem innumerabilia et tamen unicum Verbum omnia; huius libri litterae sunt incausto Christi humanitatis illuminatae. Qui ergo ad inspectionem huius libri perveniet, eruditus scientia Dei aeternaliter vivet.

Capitulum VI
HIC OSTENDIT TEMPUS DISCENDI PRIMARIUM

1.6.1. Nutritor pius nisi totus redactus fuerit in parvulum numquam parvulum perfectum perducet in virum. Denique tunc vocem tenuat, verba prodit, agit nutibus, sensus seponit, infirmat viscera, vires abicit, membra dissolvit, gressum tardat, gestit non ambulare sed repere, residere simulat, timere fingit, flere mentitur. Quia est in illo mendacio pietas, desipuisse prudentia est, et infirmitas virtus est. Hoc reor beatum Paulum fecisse cum dicit: «Factus sum parvulus in medio vestri tamquam si nutrix foveat filios suos» (1 Thess 2,7). Quare cum puero vestro me necesse est repuescere et amodo rudimenta puerilia praelibare.

> Spectatum satis et donatum iam rude, amici,
> Quaeritis antiquo me rursum includere ludo[1].

1.6.2. Quare vos qui sapientiae vacatis deprecor ut patiamini parvulis vestris me dependere debitae nutritionis obsequia, verba depromere non magnae peritiae sed amoris, teneris faucibus non escam solidam sed alimoniam impertiri lactis et maiora proponere documenta prout parvulus vester et in eo reliqui, tam scientiae quam aetatis receperint

[1] Horatius, *Epistolae,* 1, 1, 2-3.

deseable, la doctrina fácil, la profundidad insondable, las palabras sin duda incontables, y sin embargo todo es una palabra: los caracteres de este libro están embellecidos con tinta purpúrea de la humanidad de Cristo. Por eso, quien llegare a la revisión de este libro, instruido en la ciencia de Dios, vivirá eternamente.

Capítulo VI

AQUÍ MUESTRA EL MEJOR TIEMPO DEL APRENDIZAJE

1.6.1. El educador honesto, si no se ha entregado por entero al párvulo, nunca conducirá al niño, una vez desarrollado, hacia el hombre. En resumen, entonces atenúa la voz, adelanta las palabras, actúa con gestos, separa los sentidos, debilita las entrañas, rebaja sus fuerzas, separa los miembros, retarda el paso, siente un vivo deseo de no andar sino de arrastrarse, finge sentarse, simula tener miedo, imita que llora. Porque en esa pequeña mentira hay cariño respetuoso, hacerse el loco es prudencia, y la debilidad es virtud. Pienso que san Pablo hizo esto cuando dice: «Me convierto en un párvulo en medio de vosotros como una nodriza que cría a sus hijos» (1 Tes 2,7). Por lo cual es necesario que vuelva a ser un niño con vuestro niño y, desde ahora en adelante, probar de antemano los primeros pasos de los niños.

> Amigos, pretendéis que yo tan curtido y galardonado, ya retirado, me meta de nuevo en la antigua palestra.

1.6.2. Por lo que os pido a vosotros, que estáis faltos de sabiduría, que soportéis que emplee con vuestros alumnos los cuidados de una nutrición debida, que utilice palabras no de grandes conocimientos sino de cariño, que no distribuya a sus tiernas bocas una comida sólida sino el alimento de la leche, y no exponga grandes lecciones en tanto que vuestro párvulo y con él los restantes hayan recibido un aumento

incrementa. Quoniam ergo puerilis aetas pigra est ad bene agendum et contumax ad discendum, per scientiam duplex contra hoc habet remedium. Propter hoc illa aetas est habilis ad discendum.

1.6.3. Aetas autem congrua studiorum principiis duo requirit ex parte corporis, duo similiter ex parte temporis.

1.6.4. Ex parte corporis. Non praeripiamuas nimiam iuventutem, nec differamus in nimiam senectutem.

1.6.5. Ex parte temporis. Vitemus immoderatam hiemis frigiditatem et aestatis nimiam caliditatem. Nimia iuventus non intelligit, nimia senectus non retinet; nimia caliditas aut frigiditas facit ictericos et obtusos. Unde Boetius *De disciplina scholarium:* aetatem legitimam et congruam dicit esse circa septennium ad pueros primis litteris imbuendum ne si tempus nimis anticipetur indecens fiat membrorum dispositio vel morborum. Propter quam causam tempus est eligendum etiam temperatum ne pueri ponantur ad studium quando constringentis hiemis obtusitas vel comburentis aestatis profunditas periculi generat incrementum[2]. Fiunt enim frequenter icterici qui diebus canicularibus solent studio mancipari. Nec in nobis arguas superstitiosae vitium vanitatis si nos idoneitatem quaeramus aetatis. Nam ad hoc ducimur ratione naturae et gratiae, mechanicae scientiae et theologiae.

1.6.6. Naturae sic. In libro *Super somnium Scipionis* dicitur quod «in anno septimo plene absolvitur integritas loquendi. Unde et septem vocales litterae a natura dicuntur

[2] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* 1 (PL 64,1225B).

tanto de su conocimiento como de su edad. Por eso, ya que la edad del niño es indolente para actuar y reacia para aprender, por medio de la instrucción tiene un doble remedio contra esto. Por esto esa edad es apta para el aprendizaje.

1.6.3. La edad adecuada para el comienzo de los estudios requiere dos cosas por una parte del cuerpo, asimismo dos por parte del tiempo.

1.6.4. Por parte del cuerpo. No precipitemos la excesiva juventud ni la retardemos hasta la ancianidad avanzada.

1.6.5. Por parte del tiempo. Evitemos el excesivo frío del invierno y el calor extremo del verano. La juventud prematura no comprende y la vejez avanzada no asimila; el calor o el frío excesivos los hacen ictéricos y romos. Por eso Boecio en *La educación de los escolares* dice: la edad apropiada y adecuada está alrededor de los siete años para iniciar a los niños en las primeras letras, no sea que si se adelanta en exceso el tiempo produzca un resultado perjudicial de sus órganos y de enfermedades[1]. Por esta causa se ha de escoger también el tiempo templado para que los niños se dediquen al estudio, ya que la crudeza del invierno o la pujanza del verano abrasador causan un aumento del peligro. Pues se hacen con frecuencia ictéricos que suelen contagiarse con el estudio en los días caniculares. Y no acuses en nosotros el vicio de una vanidad crédula, si busco la conveniencia de la edad. Pues nos guía a esto la consideración de la naturaleza, y de la gracia, ciencia mecánica y Teología.

1.6.6. Lo mismo de la naturaleza. En el libro *El sueño de Escipión* se dice que «a los siete años accede por completo a la facultad de hablar[2]. Por eso también las vocales inventadas por la naturaleza se dice son siete, aunque la lengua

[1] Véase QUINTILIANO, *Institutiones oratorias* en *De eruditione,* 1, 63, p.23. Debe ser educado en esa edad que no sabe fingir y se somete con mucha facilidad a sus preceptores.

[2] *El Sueño de Escipión,* la parte que se conserva del libro sexto *De república* de Cicerón, se preserva por el comentario de Macrobio. Toma la forma de una narración en boca de Escipión Emiliano. Refiere la visita a Masinisa, aliado númida de Roma, en la Segunda Guerra Púnica. La narración relata el concepto de Cicerón del universo tomado de los filósofos griegos.

inventae, licet latinitas easdem modo longas, modo breves pronuntiando quinque pro septem tenere maluerit»[3]. Nam pro *e* et *o* quatuor habent Graeci figuras: *e* breve, *e* longum, *o* breve, o longum; nos autem tantummodo e et o figuras duas habemus. In septimo igitur anno perfecte et integre quis loquitur, nec ut in pluribus vox esset perfecta ut dicunt, si antea loqueretur. Nam in illa aetate dentes satis magni sunt et lingua magis prolixa, unde et homo scit et potest modulari melius instrumenta, unde et ante illud tempus infantes a non fando dicuntur, cum secundum quosdam ex tunc pueritia inchoetur.

1.6.7. Gratiae sic. Tenella est illa aetas et ut cera flexibilis et sicut cera ductibilis, et propter impressiones faciles in illa aetate bonum est puerum ad ferendum iugum Domini et ad cognoscendum Dominum (quod maxime fit in litteris-praeparare). Unde scriptum est: «Tobias filium suum docuit ab infantia timere Deum et abstinere ab omni peccato» (Tob 1,10). Et in Prov. loquitur Salomon de se ipso: «Ego, inquit, fui filius patris mei tenellus et unigenitus coram matre mea. Et docebat me atque dicebat: suscipiat verba mea cor tuum» (Prov 4,3-4). Tenellus, inquit, quia quod durum est non cedit, citius frangitur quam flectitur; quod vero tenerum est recipit et formatur. Unde Quintilianus in libro primo *De institutione oratoria:* «Aetas, inquit, hominis tunc maxime formanda est cum simulandi nescia est et praecipientibus facillime cedit. Frangas enim citius quam corrigas quae in pravum duruerint»[4]. Ridiculosum etiam est, secundum Senecam, videre elementarium senem[5]. Unde dicit Ecclesiasticus: «Fili, a iuventute excipe doctrinam» (Eccli 6,18).

1.6.8. Mechanicae scientiae sic. Ars militaris tirones eligit et in antiquam consuetudinem idoneam aetatem affirmat

[3] MACROBIUS, *Com. in somnium Scipionis,* 1, 6.
[4] QUINTILIANUS *Instit. orat.,* 1, 3.
[5] SENECA, *Epistolae ad Luc.,* IV(36), 7, 4.

latina al pronunciar las mismas, unas veces largas y otras breves, prefiere tener cinco en lugar de siete». Porque los griegos tienen cuatro formas por E y O: E breve, E larga, O breve, O larga; nosotros tan sólo tenemos dos formas E y O. A los siete años, pues, uno habla correcta y totalmente y no como dicen, si hablaba antes, aunque en muchos la voz se hubiese desarrollado. Pues en esa edad los dientes son bastante grandes y la lengua más larga, por eso el hombre sabe y puede regular mejor los instrumentos, por eso también antes de este tiempo se los llama infantes por no hablar, aunque según algunos desde entonces comienza la niñez.

1.6.7. Lo mismo de la gracia. Tierna es aquella edad y flexible como la cera y maleable como la cera y por las impresiones fáciles en aquella edad es bueno predisponer al niño para llevar el yugo del Señor y para conocer al Señor (que se hace sobre todo en los años de aprender las letras). Por eso se escribió: «Tobías enseñó a su hijo desde la infancia a temer a Dios y abstenerse de todo pecado» (Tob 1,10). Y en Prov. dice Salomón de sí mismo: «Yo fui un hijo tierno de mi padre y unigénito en presencia de mi madre. Y me enseñaba y decía: reciba tu corazón mis palabras» (Prov 4,3-4). Tierno, porque lo que es duro no cede, se quiebra antes que se doble; pero lo que es tierno es receptivo y se moldea. Por eso Quintiliano en el libro primero de *La instrucción oratoria:* «Se ha de formar la edad del hombre entonces sobre todo cuando es incapaz de fingir y cede con mucha facilidad a los que dan instrucciones. Pues romperías antes que rectificarías lo que se ha endurecido a peor». También es extravagante, según Séneca, ver a un anciano aprendiendo el abecedario. Por eso dice el Eclesiástico: «Hijo, desde la juventud recibe formación» (Eclo 6,18).

1.6.8. Lo mismo de la ciencia mecánica[3]. El arte de la guerra escoge a los reclutas y confirma la edad apropiada, según la antigua costumbre, cuando llega a la mocedad. Por

[3] Ciencia mecánica. Arte mecánica equivale a trabajos manuales, incluida la Medicina y el teatro. La expresión deriva del verbo griego *mechaneomai* = fabricar con ingenio/fabricar máquinas.

quando pubescit. Unde Vegetius Renatus libro primo sic dicit: «Non tantum celerius sed etiam perfectius imbuuntur quae discuntur a pueris. Deinde militaris alacritas, saltus scilicet et cursus, ante tentanda est quam corpus aetate pigrescat. Velocitas enim est quae percepto exercitio strenuum efficit bellatorem. Adolescentes etiam legendi et eligendi sunt ut ait Sallustius. Nam si nullus usus belli patiens erat in castris per laborem usum militiae discebant. Melius enim est ut exercitatus iuvenis causetur aetatem nondum advenisse pugnandi, quam doleat praeterisse. Habeat etiam spatium universa discendi. Neque enim parva aut levis doctrina videtur armorum»[6]. Hucusque Vegetius. Et si hoc in militibus quanto magis in scholaribus in quibus exercenda est pueritia sicut in illis adolescentia, quia quo subtiliora, quo maiora, quo meliora, quo digniora sunt quibus debet scholaris imbui tanto debet eidem amplius temporis indulgeri.

1.6.9. Divinae sapientiae vel theologiae sic. Secundum quod Ecclesiastes dicit: «Omnia tempus habent» (Eccl 3,1) ut fiant quando fieri debent. Habent omnia tempus quando incipiant, quando terminentur, quando subsistant, quando promoveantur; et cum omnia fiant temporalia ex ratione debet eisdem se prudens animus contemperare. Nihil est suo tempore abiciendum et nihil est nisi suo tempore eligendum. Ideo in libro *De opere monachorum* probatur ab Augustino quod bonum est omnia geri vel agi tempore suo[7]. Et in libro septimo *Confessionum:* «Invenis quod omnia congruunt temporibus suis»[8]. Et quia multa sunt quae scire

[6] VEGETIUS RENATUS, *Epitome* rei *militaris,* 1, 4.

[7] AUGUSTINUS, De *opere monachorum,* XVIII (PL 40,566): «Et ipsa est optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur, ne animum humanum turbulentis implicationibus involuta perturbent».

[8] AUGUSTINUS, *Conf.,* VII, 15.

eso Vegecio Renato en el primer libro dice así: «No sólo se inician con más rapidez sino también con más perfección, las cosas que se aprenden desde niño. A continuación el ardor guerrero, sin duda, el salto y la carrera se entrenarán antes de que el cuerpo se haga perezoso con la edad. En efecto, la velocidad es la que después de recibido el entrenamiento militar hace al combatiente aguerrido. También los adolescentes se escogerán y elegirán como dice Salustio. Pues si no tenían ningún manejo capaz de soportar la guerra, en el campamento aprendían la práctica de la guerra por medio del esfuerzo. Ya que es mejor que un joven ejercitado alegue que todavía no le ha llegado la edad de luchar, a que se aflija porque ha pasado. Tenga también un tiempo de aprender todo. Pues el manejo de las armas no parece pequeño ni ligero». Hasta aquí Vegecio. Y si esto se hace con soldados, cuánto más en los escolares en los que se ha de instruir sin descanso la infancia, así como en aquellos la adolescencia, porque cuanto más delicados, existen cuestiones más sutiles, más importantes, mejores o más apropiadas en las que debe empaparse el escolar, tanto más tiempo debe entregarse al mismo.

1.6.9. Así de la divina sabiduría y teología[4]. Según esto, el Eclesiastés dice: «Todo tiene su momento» (Ecl 3,1) para que se hagan cuando deban hacerse. Todo tiene su tiempo cuando comienza, cuando se termina, cuando se detiene, cuando se desarrolla, y, al hacerse todo temporal, según un cálculo el espíritu inteligente debe adaptarse al mismo. Nada se rechazará en su momento y nada se ha de escoger sino en su tiempo. Por eso en el libro *La actividad de los monjes* Agustín aprueba que es bueno que se acometa y se experimente todo en su tiempo. Y, en el libro séptimo de *Las Confesiones:* «Descubres que todo se corresponde con su tiempo». Y porque hay muchas cosas que es preciso

[4] El término «teólogo» en su origen se aplicaba a estudiosos y poetas que se ocupaban del tema de los dioses. Gilberto de Tournai utiliza el término en sentido moderno aplicado a los estudiosos de la religión cristiana. También San Agustín, *De civitate Dei,* XVIII, 14; San Isidoro, *Etymologiae,* VIII, 6, 18.

necesse est ad perfectionem, non est mirum si septennem studio deputemus aetatem, cum de sola theologia legamus Augustinum sic dicentem in *Epistola ad Volusianum:* «Tanta est christianarum profunditas litterarum ut in eis cotidie proficerem si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem maximo otio, summo studio, meliore ingenio conarer addiscere»[9].

Capitulum VII

HIC STUDENTEM INVITAT AD BONUM CONSORTIUM

1.7.1. Igitur in aetate debita, tempore congruo constitutus puer erudiendus accedens studii locum eligat opportunum. Nam utrum domi vel in scholis cum aliis aptius valeat erudiri Quintiliano relinquamus qui in libro *De institutione oratoria* istud solvit[1]. Sed cum mores ex convictu formentur sufficere posse credo si quorumdam nobilium filii doceantur domi, quibus tamen debet de bono consortio provideri. Habeat ergo socios sibi fideles, utiles, amabiles, exercitio studii coaequales.

1.7.2. Fideles in verbis, in consiliis, in commissis. Unde et Tullius in libro *De amicitia:* «Nunquam nisi inter bonos esse potest vera societas vel amicitia»[2]. In rebus enim humanis nihil sanctius appetitur, nihil utilius quaeritur, nihil difficilius invenitur, nihil dulcius experitur, nihil fructuosius retinetur. Sed hoc de perfecta dixerim amicitia, quae fructum habet vitae quae nunc est et futurae.

[9] Augustinus, *Epist.* CXXXVII, 1 (PL 33,516).
[1] Quintilianus, *Inst. orat.,* 1, 2.
[2] M. T. Cicero, De *amicitia,* V.

saber para lograr la perfección, no hay que extrañarse si estimamos como buena la edad de siete años para el estudio, si leemos a Agustín sobre la sola teología que dice así en la *Carta a Volusiano:* «Tan grande es la profundidad de la Escritura Cristiana que aprovecharía cada día en ella aunque intentara aprenderla, a ella sola, desde que comienza la infancia hasta la decrépita ancianidad, con diligencia completa, con plena dedicación, con el mejor talento».

Capítulo VII
AQUÍ INVITA AL ESTUDIANTE A UNA BUENA COMPAÑÍA

1.7.1. Así pues, una vez situado en la edad justa y el momento adecuado, el muchacho que accede a la educación se debe elegir un lugar propicio para el estudio. Pues en cuanto a si es mejor que se instruya en casa o en las escuelas con otros, dejémoslo para Quintiliano, que en el libro de *La institución oratoria* trata esto. Pero, aunque los hábitos se moldean por la convivencia, creo que puede ser suficiente si se educan en casa los hijos de algunos nobles, a los que, no obstante, debe proveerse de una buena compañía. Por tanto tenga compañeros leales a él, útiles, afectuosos, de una misma edad en el desarrollo de los estudios.

1.7.2. Leales en las palabras, en los consejos, en las iniciativas. Por eso también Tulio en el libro *De la amistad:* «Nunca, sino entre los buenos, puede haber una auténtica alianza o amistad»[1]. En efecto, en las cosas humanas nada se desea más sagrado, ni se busca más provechoso, ni se encuentra nada con más dificultad, ni se experimenta nada más agradable, ni se conserva nada más útil. Pero he dicho esto sobre la amistad consolidada, que tiene beneficios para la vida actual y para la futura.

[1] Esta cita en Beauvais, *De eruditione...*, 32, 2: l.c., 456.

1.7.3. Utiles dixerim quia sine amico vel familiari nihil est in vita iucundum, sed homo bestiae comparatur non habens qui sibi collaetetur in rebus prosperis, qui contristetur etiam in adversis, cui evaporet si quid mens molestum conceperit, cui communicet si quid praeter solitum acciderit. Propter hoc Salomon ait: «Melius est duos esse quam unum: habent enim emolumentum societatis suae» (Eccl 4,9). Nam habent in casu fulcimentum, in quiete fomentum, in persecutione similiter adiumentum. Unde subditur: «Si unum ceciderit ab altero fulcietur» (Eccl 4,10), «Et si dormierint duo mutuo fovebuntur» (Eccl 4,11), id est, mutuis exemplis bonum faciendi et vitium fugiendi, «Et si praevaluerit quispiam contra unum duo resistent ei» (Eccl 4,12), quia debent pro se invicem Dominum deprecari. Et Boetius in libro *De disciplina scholarium:* «Prudens discipulus semper aliquo consorte gaudeat»[3].

1.7.4. Amabiles, prout dicit Tullius in II libro *De officiis:* «Omnium societatum nulla praestantior est nullaque firmior quam cum boni moribus similes familiaritate coniuncti sunt». «Nihil est enim amabilius nec copulatius quam morum similitudo bonorum»[4]. Et Prosper in *Libro epigrammatum:*

> Naturae quisquis proprium non spernit honorem,
> In quocumque hominum quae tua noscis ama.
> Sic tamen ut pravos vitet concordia mores,
> Nullaque sint pacis foedera cum vitiis[5].

1.7.5. Exercitio studii coaequales. Nam etsi omnes homines ex caritate diligere teneamur nescio quomodo alter in alterius influit animum ubi parilitas accesserit studiorum. Unde Ovidius in libro *De Ponto:*

[3] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* IV (PL 64,1231C).
[4] M. T. Cicero, *De officiis,* 1, 17.
[5] Prosper Aquitanus, *Liber epigrammatum,* II, 617 (PL 61,499B).

1.7.3. He dicho provechosos, porque sin un amigo o familiar no hay nada agradable en la vida, pues se compara a un animal el hombre que no tiene nadie que quiera compartir con él las alegrías en la prosperidad; se aflija con él también en la adversidad, alguien a quien cuente si su pensamiento ha concebido algo molesto, a quien comunique si algo ha sucedido fuera de lo acostumbrado. Por causa de esto dice Salomón: «Más valen dos que uno solo, porque logran mejor fruto en su trabajo» (Ecl 4,9). Pues tienen apoyo en la caída, consuelo en el descanso, igualmente asistencia en la persecución. Por eso se dice más abajo: «Si uno cae, el otro le levanta» (Ecl 4,10), «Y si duermen dos juntos mutuamente se calentarán» (Ecl 4,11), esto es, con recíprocos ejemplos de hacer el bien y de huir del vicio, «Y si uno es agredido serán dos para defenderse» (Ecl 4,12), porque deben pedir al Señor recíprocamente por ellos. Y Boecio en el libro *La educación de los escolares:* «El escolar prudente tenga también algún compañero íntimo».

1.7.4. Afectuosos, según dice Tulio en el libro II *De los deberes*: «De todas las alianzas, ninguna es más excelente y ninguna más duradera que cuando las gentes de bien, de hábitos semejantes están unidas por el trato frecuente». «Pues nada hay más agradable ni que una más que la semejanza de las buenas costumbres». Y Próspero en el *Libro de los Epigramas:*

> No desprecia nadie la distinción propia de la naturaleza,
> en cualquier hombre ama lo que reconoces como tuyo,
> de tal manera, sin embargo, que la concordia evite las malas costumbres
> y no haya ninguna tregua de sosiego con los vicios.

1.7.5. Compañeros en la práctica del estudio. Pues, aunque todos los hombres nos vemos obligados a amar, por el afecto no sé de qué modo uno influye en el alma del otro cuando se añade la igualdad de los estudios. Por eso Ovidio en el libro *Desde el Ponto:*

Scilicet ingeniis aliqua est concordia iunctis,
Et servat studii foedera quisque sui.
Rusticus agricolam, miles fera bella gerentem,
Rectorem dubiae navita puppis amat[6].

1.7.6. Et Boetius in libro *De disciplina scholarium:* «Prudens discipulus semper aliquo consorte gaudeat, cui propriam conscientiam detegere valeat, cui nubila fortuna diligenter subveniat, libellis gaudeant permutatim, quaestiunculis certatim, commendabili recordatione gradatim, castigationis felicitate conversim et sic inter eos mutuae dilectionis integritas permaneat: primaevi temporis ros instillans, in medio inundans, in fine vero inebrians existat»[7].

Capitulum VIII

HIC PER ARTEM OPPOSITAM A PRAVO, RETRAHIT CONSORTIO

1.8.1. Et quoniam opposita iuxta se posita magis patent, caveatur puero a noxio comitatu, famulatu, magistratu, affectu.

1.8.2. A noxio comitatu, quoniam boni malorum exemplis avertuntur a scientia, currunt ad vitia; quia secundum Ecclesiasticum: «Qui tangit picem inquinabitur ab ea» (Eccli 13,1). Seneca in *Epistolis:* «Cum iis versare qui te meliorem facturi sunt, et illos admitte quos tu potes facere meliores»[1]. Nec solum aliquando expedit puero meliores habere socios in moribus vel scientia quos sequatur, sed etiam minus pro-

[6] Ovidius, *Epist.* II, 5, 60-63.
[7] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* IV (PL 64,1231E).
[1] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* I (7), 7, 8.

> Sin duda hay una cierta simpatía para las aficiones comunes, y cualquiera observa los compromisos de su ocupación. El campesino estima al agricultor, el soldado al que promueve guerras salvajes, el marinero al piloto de la nave vacilante.

1.7.6. Y Boecio en el libro *La educación de los escolares*[2]: «El escolar prudente debe regocijarse con algún compañero íntimo, a quien pueda abrir su conciencia, a quien acudir con prontitud en la suerte esquiva, que se sientan felices intercambiándose libros, resolviendo a porfía pequeños problemas, con los recomendables ejercicios de memorización gradualmente, y viceversa con el éxito del castigo, y así se consolida entre ellos la buena salud de un afecto mutuo: para que al principio sea como un licor que empieza a destilar, que inunda en la mitad de la vida, y que en el final embriaga».

Capítulo VIII

AQUÍ POR UN ARTIFICIO CONTRARIO, LE APARTA DE LAS MALAS COMPAÑÍAS

1.8.1. Como los obstáculos puestos ante él se notan más, guárdese al niño de acompañamientos perjudiciales, de la servidumbre, de funcionarios y de las pasiones.

1.8.2. De acompañamientos perjudiciales porque los buenos con los ejemplos de los malos se desvían de la ciencia y se precipitan a los vicios; porque según el Eclesiástico: «El que con pez anda se manchará» (Eclo 13,1). Séneca en las *Cartas:* «Relaciónate con los que van a hacerte mejor y acepta a aquellos que tú puedes mejorar»[1]. Y no sólo a veces es útil al niño tener los mejores compañeros a los que imite en costumbres o en la ciencia, sino también a los más

[2] También en Beauvais, *De eruditione...*, 33, 5: l.c., 480.
[1] Ibíd., 32, 42: l.c., 460.

vectos quos magis ac magis pro viribus praecedere enitatur, quia ut in III *De arte* dicit Ovidius:

> Tunc bene fortis equus reserato carcere currit,
> cum quos praetereat quosque sequatur habet[2].

1.8.3. Cum enim aetas puerilis, sicut dictum est, sit formabilis: «Cum sancto sanctus eris et cum perverso perverteris» (2 Reg 22,26-27; Ps 17,26-27). Et ideo secundum Catonem:

> Proximus esto bonis[3].

1.8.4. A noxio famulatu, prout docet Boetius in libro *De disciplina scholarium:* «Lotricum et vetularum remotio summopere captanda est ne dum venerit aliquid suggerat inquinatum vel a mancipio extrahat permollitum: quia mancipiorum raro invenitur clementia rariorque in agone constantia. Vae autem seducenti mancipio in quo plenaria confidit dominantis dilectio». «Servus bilinguis procul expellatur et ipsius imminente nequitia statim deponatur, licet consanguinitate proximus existat. Servorum quippe crudelitate multos vidimus iacturam incurrere»[4].

1.8.5. A noxio magistratu. Unde Hieronymus in *Epistola ad Letam* de institutione filiae: «Proclivis est, inquit, malorum aemulatio». Unde Graeca historia narrat Alexandrum orbis dominatorem <Leonidis> paedagogi sui non potuisse

[2] Ovidius, *Ars amatoria,* III, 595-596.
[3] Dionysius Cato, *Monosticha,* VIII.
[4] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* IV (PL 64,1231AB).

avanzados en edad, a los que aspire a aventajar más y más según sus fuerzas, porque como dice Ovidio en el libro III de *El arte de amar:*

> En aquel momento el caballo fogoso al abrirse la barrera corre bien cuando tiene caballos a los que aventaje y a los que persiga[2].

1.8.3. Pues, aunque la niñez, según se dice, sea una edad que puede tomar forma: «Con el piadoso muéstrate piadoso y con el vicioso te pervertirás» (2 Re 22,26-27; Sal 17,26-27). Y por eso según Catón:

> Está próximo a los buenos.

1.8.4. De la servidumbre perjudicial, según enseña Boecio en el libro *La educación de los escolares:* «El alejamiento de las lavanderas y de las viejas es muy digno de aprecio con gran cuidado, no sea que mientras vienen inspiren innobles pensamientos u obtengan algo deshonroso del siervo: porque de los siervos rara vez se encuentra compasión y más raramente se encuentra firmeza de carácter en la víctima. Pero ¡ay! del siervo seductor, en el que confía plenamente el amor del dueño». «El siervo que tiene dos caras expúlsese lejos y por la infidelidad del mismo, que está próxima, abandónese rápidamente, aunque haya uno muy cercano a nosotros por vínculos de parentesco. Ya que por la crueldad de los siervos hemos visto a muchos compañeros caer en pérdidas»[3].

1.8.5. Del magistrado perjudicial. Por eso Jerónimo en la *Carta a Leda* sobre la educación de su hija: «Fácil es, dice, la imitación de los malos»[4]. Por eso «La historia griega cuenta que Alejandro, dominador del mundo, no pudo privarse de los vicios de su pedagogo Leónidas en el modo

[2] Ibíd., 32, 6, 2: l.c., 462-464.
[3] Ibíd., 33, 6: l.c., 480.
[4] Cf. ibíd., 2, 3, 6: l.c., 34.

vitiis carere in incessu et moribus quibus adhuc parvulus fuerat infectus»[5].

1.8.6. A noxio affectu. Nam amicitiam puerilem vagus et lasciviens creat affectus, divaricans pedes suos omni transeunti sine ratione, sine pondere, sine mensura, sine alicuius commodi vel incommodi consideratione. Hoc ad tempus vehementius afficit, artius stringit, blandius allicit. Sed affectus sine ratione motus bestialis est ad quaeque illicita pronus, immo inter licita et illicita minime discretivus. Et ideo quia in pueris magis regnat affectus caveatur ne sit inordinatus, quia iuxta Philosophum: «Familiaritas nimia parit contemptum»[6]. Et Plautus dicit:

> Nemini te nimis sodalem feceris[7].

1.8.7. Unde Augustinus in *Confessionum* libro (IV) ponit exemplum de quodam amico suo immoderate a se dilecto[8].

[5] Hieronymus, *Epist.* CVII (PL 22,872).
[6] Publius Syrus, *Sententiae,* 640.
[7] Pseudo-Plautus, *Querolus,* I, 2 (9), 23.
[8] Augustinus, *Conf.,* IV, 4.

de andar y en las costumbres con las que cuando era niño se había contaminado»[5].

1.8.6. Del afecto culpable. Pues el sentimiento libre y ocioso produce una amistad irreflexiva, separando del buen camino sus pies hacia todo el que pasa sin sentido, sin valoración, sin medida, sin consideración de la conveniencia o inconveniencia alguna. Alrededor de esta edad actúa de forma más apasionada, se siente conmovido más profundamente, atrae con más dulzura. Pero el sentimiento sin explicación es un impulso bestial inclinado a todo lo prohibido incluso escasamente consciente entre lo lícito y lo ilícito. Y por esto, porque en los niños ejerce más poder el afecto, cuídese de que no sea desordenado, porque junto al Filósofo: «La excesiva familiaridad produce menosprecio»[6]. Y Plauto dice:

> De nadie te habrás hecho demasiado amigo[7].

1.8.7. Por eso Agustín en el libro IV de las *Confesiones* pone el ejemplo de cierto amigo suyo que él amó en demasía.

[5] Cf. 2, 3, 6: l.c., 34.
[6] Cf. ibíd., 33, 7, 1: l.c., 482.
[7] La cita es de un Pseudo-Plauto. Una comedia anónima titulada *Querolus*, atribuida en el s. V a Plauto.

SECUNDA PARS

CAPITULUM I

HIC AGITUR SPECIALITER DE QUATUOR PERTINENTIBUS AD DOCTOREM: ET PRIMO DE DOCTORIS ELECTIONE; SECUNDO DE ERUDITIONE; TERTIO DE CORREPTIONE; QUARTO DE MODERATIONE. ET CIRCA PRIMUM, DE ELECTIONE, OSTENDITUR. QUOD QUI IN DOCTOREM ELIGITUR DEBET POLLERE IN QUATUOR QUAE SUNT: CONSCIENTIA, SCIENTIA, ELOQUENTIA, DOCENDI PERITIA. CONSCIENTIA PROPTER QUATUOR

2.1.1. Expeditis in generali quibusdam quae pertinent ad inchoationem eruditionis quantum ad personam, statum, tempus et locum vel consortium, nunc procedamus in speciali primo tangentes ea quae pertinent ad doctorem, secundo quae ad discipulum.

2.1.2. Quoad doctorem quantum ad quatuor quae sunt: doctoris electio, electi eruditio, erudientis correptio, corripientis moderatio.

2.1.3. Eligatur igitur doctor qui polleat vita pura et conscientia, scientia, eloquentia et docendi peritia.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I

AQUÍ SE TRATA EN PARTICULAR DE CUATRO ASPECTOS QUE CONCIERNEN AL MAESTRO: EN PRIMER LUGAR SOBRE LA ELECCIÓN DEL MAESTRO, EN SEGUNDO SOBRE SU PREPARACIÓN, EN TERCERO SOBRE LA CORRECCIÓN DE ERRORES, Y EN EL CUARTO DE LA TEMPLANZA. Y EN TORNO AL PRIMERO, SOBRE LA ELECCIÓN, SE MANIFIESTA QUE QUIEN SE ESCOGE PARA MAESTRO DEBE DESTACAR EN CUATRO ASPECTOS, QUE SON: SENTIDO MORAL, CONOCIMIENTOS, FACILIDAD DE PALABRA Y PEDAGOGÍA. SENTIDO MORAL POR CUATRO RAZONES

2.1.1. Explicados algunos aspectos en general que pertenecen al comienzo de la instrucción en cuanto a la persona, actitud, tiempo y lugar o compañía, ahora pasemos a referirnos en particular, primero refiriéndonos a lo que corresponde al maestro, en segundo lo relativo al discípulo.

2.1.2. En relación al maestro, debes escogerlo en cuanto a cuatro aspectos, que son: elección del maestro, conocimientos del elegido, corrección del estudiante, templanza del que corrige.

2.1.3. Escójase, pues, un maestro que destaque en una vida intachable y con sentido moral, ciencia, elocuencia y facilidad para enseñar.

2.1.4. Vita pura vel conscientia ut non redarguatur propter iniquitatem, quia «turpe est doctori cum culpa redarguit ipsum»[1].

2.1.5. Ut reiecta culpa ostendat maturitatem, quia sicut dicitur in VIII libro Alexandri:

> Minus est praetiosus et absque
> Pondere sermo gravis, quem non gravis edidit auctor
> Rumoresque facit levitas auctoris inanes[2].

2.1.6. Ut maturitate ostensa seipsum inducat in exemplaritatem. Unde Seneca in *Epistolis:* «Homines amplius oculis quam auribus credunt; longum est iter per praecepta, breve et efficax per exempla»[3].

2.1.7. Ut ex bono exemplo quod ostendit habeat auctoritatem. Seneca: «Illum elige quem magis mireris cum videris quam cum audieris»[4]. Et Ambrosius *Super Lucam:* folia sine fructu suspecta sunt mihi; tales enim vestes habent exules paradisi[5]. Et Boetius *De disciplina scholarium:* «Quisquis officium magistri desiderat universa morum honestate oportet ut polleat: sit constans in vultu, pius in affectu, virtutibus insignis, bonitate laudabilis»[6].

[1] Dionysius Cato, *Disticha*, I, 30.
[2] Gualterus de Castellione, *Alexandreis,* VIII, 4133, 4135 (PL 209,645D).
[3] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* I (6) 6, 5.
[4] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* V (52) 6, 8-9.
[5] Ambrosius, *Expositio in Lucam,* VII, 13, 6 (PL 15,1831D).
[6] Pesudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* VI (PL 64,1235B).

2.1.4. Vida intachable y sentido moral para que no sea refutado a causa de su maldad, «porque es vergonzoso para un maestro cuando su culpa le rebate»[1].

2.1.5. Para que, una vez descartada la culpa, muestre su autoridad, porque como se dice en el libro VIII de la *Alejandreida:*

> Es menos brillante y sin importancia el discurso solemne, que no pronunció un autor riguroso, al que la ligereza del autor convierte en comentarios vacíos[2].

2.1.6. Que, una vez mostrada su autoridad, incite a la ejemplaridad de sí mismo. Por eso Séneca en las *Cartas:* «Los hombres se fían más de la vista que del oído, el camino es largo a través de las reglas, corto y eficaz a través de los ejemplos»[3].

2.1.7. Que a partir del buen ejemplo que muestra tenga autoridad. Séneca: «Elige aquel que admires, más por haberle visto que por haberle escuchado»[4]. Y Ambrosio en *Comentario a Lucas*: las hojas sin fruto son sospechosas para mí; en efecto, los desterrados del paraíso tienen iguales ropajes[5]. Y Boecio en *La educación de los escolares:* «Cualquiera que aspire a la labor de maestro es conveniente que esté muy puesto en todas las buenas costumbres: sea firme en su rostro, piadoso en los coloquios, insigne por sus virtudes, digno de alabanza»[6].

[1] No hay seguridad acerca de la autoría de esta sentencia. Lleva títulos diferentes en función de los códices en los que se conserva. Beauvais las divulgó al copiarlas en *Speculum doctrinale*. En BEAUVAIS, *De eruditione...*, 2, 3, 1: l.c., 30.

[2] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 2, 3, 5: l.c., 34.

[3] Cf. ibíd., 2, 3, 4: l.c., 32.

[4] Cf. ibíd., 2, 6, 5: l.c., 40.

[5] Cf. ibíd., 2, 3, 1: l.c., 32.

[6] Cf. ibíd., 2, 3, 3: l.c., 32.

CAPITULUM II
DE QUADRUPLICI SCIENTIA DOCTORIS

2.2.1. Eligatur doctor qui polleat scientia quae originem habet a sensu naturali, ut non totus pendeat ex aliorum dictis, sed inveniat aliquid ex propriis, prout dicit Varro philosophus: «Illum eruditorem elige quem magis didiceris in suis quam in alienis». «Nil magnificum docebit qui a se nil didicit», «falsoque magistri nuncupantur auditorum narratores. Attamen audiendi sunt ut qui recenserit rumores»[1].

2.2.2. Augmentum habeat ex affectu humili, quia Prov. (XI): «Ubi humilitas, ibi sapientia» (Prov 11,2). Alioquin superba scientia magis est daemoniaca quam humana: daemon enim interpretatur sciens.

2.2.3. Conservationem habeat in auditu et relatu utili, quando addiscuntur et utilia docentur non falsa, non superflua, non nociva. Quia, ut dicitur in *Poëtica* Horatii:

> Aut prodesse volunt aut delectare poetae,
> aut simul et iucunda et idonea dicere vitae[2].

2.2.4. Consummationem in iudicio et intellectu stabili. Quia, ut dicit Lactantius in libro *De falsa Sapientia:* «Unde abest scientia id totum possidet opinatio. Id enim opinatur quisque quod nescit»[3]. Propter hoc philosophi quidam, qui disputant in coelo quid agatur, in eo se impune id agere arbitrantur quia nullus existit qui errores eorum arguat:

[1] PESUDO-VARRO, *Sententiae,* XVI, 53; XXIII, 67.
[2] HORATIUS, *De arte poetica,* 333-334.
[3] LACTANTIUS, *Divin. Instit.,* III, 3 (PL 6,355B).

Capítulo II
DE LA CUÁDRUPLE CIENCIA DEL MAESTRO

2.2.1. Escójase un maestro que se distinga por el saber, que tiene su origen en el sentido común, para que no dependa por entero de las palabras de otros, sino que encuentre algo de las suyas, según dice el filósofo Varrón: «Escoge aquel maestro del que has aprendido más en sus cosas que en las ajenas»[1]. «Nada te enseñará extraordinario quien no aprendió nada por sí mismo»[2], «y con falsedad se llaman maestros los narradores de lo que oyen. No obstante han de ser escuchados como quien revisa comentarios»[3].

2.2.2. Tenga crecimiento personal como consecuencia de un sentimiento humilde, porque Prov. <XI>: «Con la modestia, va la sabiduría» (Prov 11,2). En otro sentido, la ciencia arrogante es más demoníaca que humana: pues el demonio se considera como entendido.

2.2.3. Tenga respeto por la audición y el relato útil, ya que se enseñan y se aprenden cosas útiles, no falsas, ni superfluas, ni perjudiciales. Porque como se dice en la *Poética* de Horacio:

> Los poetas quieren o ser útiles o deleitar, o al mismo tiempo decir cosas agradables y provechosas para la vida[4].

2.2.4. Tenga perfección en el discernimiento y la comprensión firmes. Porque como dice Lactancio en el libro *De la falsa sabiduría:* «Allí donde falta el conocimiento lo domina por entero la conjetura. Pues todo el mundo opina de lo que no sabe». Por esto algunos filósofos, que discuten qué sucede en el cielo, consideran que lo hacen sin peligro, porque no existe nadie que demuestre con pruebas

[1] Cf. Beauvais, *De eruditione...*: Pseudo-Varrón, 2, 2, 1: l.c., 30.
[2] Cf. ibíd.: Pseudo-Varrón, 2, 2, 1: l.c., 30.
[3] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 2, 2, 1: l.c. 30.
[4] Cf. ibíd., 3, 7, 3: l.c., 52.

qui si aestimarent descendere aliquem qui eos mentiri et delirare doceret, numquam aliquid de iis rebus quas scire non possunt disputarent. Nec tamen ideo felicior putanda est eorum impudentia et audacia quia non redarguuntur: redarguit enim eos vera sapientia, cui soli est omnis veritas manifesta. Et quia non attingitur soliditas veritatis variae succedunt opiniones hominum ut vix inveniatur aliquid stabile sive firmum.

Capitulum III

DE QUADRUPLICI ELOQUENTIA DOCTORIS

2.3.1. Eligatur etiam doctor qui polleat eloquentia. Nam secundum Tullium in *Rhetoricis:* «Scientia sine eloquentia parum prodest»[1].

2.3.2. Sit igitur eloquentia doctoris integra, non balbutiens, quia ut dicit Quintilianus, philosophia simulari potest sed eloquentia non[2]. Tamen sicut dicit Boetius: «Malo balbutientis magistri, licet taedioso fructu deliniri quam seducentis caecitatis dulcore gloriari»[3].

2.3.3. Sit aperta non verborum faleris se cooperiens, prout dicit Apostolus I ad Cor.: «Loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis» (1 Cor 2,13).

2.3.4. Sit apta, non inconveniens, prout dicit Palladius in primo libro *De agricultura:* «Pars est prima prudentiae ipsam cui praecepturus es personam aestimare»[4]. Quidam

[1] M. T. Cicero, *De inventione,* I, 1.
[2] Quintilianus, *Instit. orat.,* XII, 3, 12.
[3] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* IV.
[4] Palladius, *De agricultura,* 1.1.

sus errores; que, si pensaran que podía bajar alguien que les demostrara que mentían y decían extravagancias, nunca discutirían de las cosas que no pueden saber. Y, sin embargo, no por ello su descaro y osadía han de considerarse más afortunados, porque no son rebatidos; pero los rebate la auténtica sabiduría, para la que únicamente es evidente toda la verdad. Y, como no se alcanza la totalidad de la verdad, se suceden conjeturas de los hombres de modo que con dificultad se encuentra algo estable y firme.

Capítulo III
LA CUÁDRUPLE ELOCUENCIA DEL MAESTRO

2.3.1. Escójase también un maestro que destaque en facilidad de palabra. Pues según Tulio en *La invención de la Retórica:* «Poco aprovecha la ciencia sin elocuencia»[1].

2.3.2. Así pues, sea la elocuencia del maestro completa, no defectuosa, porque, como dice Quintiliano, la filosofía puede aparentarse, pero la elocuencia no. Sin embargo, como dice Boecio: «Prefiero ser seducido por el efecto, aunque tedioso, de un maestro que tartamudea a gloriarme en el dulzor de una atrayente ceguera»[2].

2.3.3. Que sea clara, y no se cubra con el relumbrón de las palabras, según dice el Apóstol I a los Cor.: «Hablamos no con palabras enseñadas por la sabiduría humana» (1 Cor 2,13).

2.3.4. Que sea apropiada, no incongruente, según dice Paladio en el primer libro de *La agricultura:* «La primera parte de la sabiduría es estimar a la persona a la que vas a enseñar»[3]. En efecto, algunos, con el Apóstol como tes-

[1] Cf. ibíd., 2, 5, 1: l.c., 36. Después añade que la elocuencia sin sabiduría normalmente hace estragos.
[2] Cf. ibíd., 7,5, 4: l.c., 106.
[3] Cf. ibíd., 3, 4, 1: l.c., 48.

enim, teste Apostolo, lacte indigent, quidam vero solido cibo (Hebr 5,12).

2.3.5. Sit grata, non fastidiens. Suavitas enim doctrinae delectatione quadam demulcet auditores et eosdem reddit attentiores, sicut ait Ecclesiasticus: «Tibiae et psalterium suavem faciunt melodiam; et super utraque lingua suavis» (Eccli 40,21).

2.3.6. Et quia in tractatu *De doctore*[5], haec plenius diximus, ideo de illis ad praesens supersedemus.

Capitulum IV
DE QUADRUPLICI DOCENDI PERITIA DOCTORIS

2.4.1. Eligatur etiam doctor in quo polleat docendi peritia, quod fit quatuor modis.

2.4.2. Si seipsum faciat intelligi. Unde Prosper in libro *De vita contemplativa:* «Tam apertus debet esse sermo docentis ut ab intelligentia sua nullos quamvis imperitos excludat, sed in omnium audientium pectus cum quadam delectatione descendat»[1]. Unde in Nehemia dicitur: «Legerunt in libro Legis distincte et aperte ad intelligendum et intellexerunt cum legeretur» (Neh 8,8).

2.4.3. Si quod intelligitur breviter faciat recolligi. Gaudet enim brevitate memoria, gaudent etiam brevitate moder-

[5] Gilbertus de Tornaco, *Rudimentum doctrinae,* tractatus II, pars IV, c. 4.
[1] Iulianus Pomerius, *De vita contempl.,* I, 23 (PL 59,439A).

tigo[4], tenéis necesidad de leche, en vez de manjar sólido (Heb 5,12).

2.3.5. Que sea agradable, no repulsiva. Pues el atractivo de la instrucción junto con un cierto deleite cautiva a los oyentes y los vuelve más atentos, como dice el Eclesiástico: «Las flautas y el arpa hacen el canto agradable, pero sobre ambas está la lengua hablada» (Eclo 40,21).

2.3.6. Y porque en el tratado *El maestro* dije esto más extensamente, por eso por el momento me abstengo de ello.

Capítulo IV
LA CUÁDRUPLE HABILIDAD DEL MAESTRO PARA ENSEÑAR

2.4.1. Elíjase también un maestro en el que destaque la habilidad para enseñar, que ocurre de cuatro formas.

2.4.2. Si se hace entender a sí mismo. Por eso Próspero en el libro de *La vida contemplativa:* «La explicación del docente debe ser tan clara que no excluya de su comprensión a ninguno aunque ignorante, sino que penetre el corazón de todos los oyentes con un cierto deleite»[1]. Por eso se dice en Nehemías: «Leyeron en el libro de la Ley clara y distintamente para entenderlo y entendieron lo que se leía» (Neh 8,8)[2].

2.4.3. Si consigue que lo que se entiende se grabe en la memoria de forma resumida[3]. Porque la memoria gusta de

[4] Apóstol: el apóstol por antonomasia es Pablo de Tarso.

[1] Próspero es Julián Pomerio. La cita «La explicación del docente». Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 3, 2: l.c. 44.

[2] Ley. En el Antiguo Testamento, Ley con mayúscula equivale a la Ley de Moisés o Torah, e incluye los derechos y obligaciones impuestos por Moisés a los israelitas.

[3] La memoria durante la Edad Media fue un elemento primordial en la enseñanza. En un tiempo en que los libros eran escasos. Autores como Aristóteles, san Agustín, Hugo de San Víctor y santo Tomás la justificaron como un requisito fundamental para el aprendizaje. Más detalles en el estudio preliminar de Javier Vergara en V. de Beauvais, *De eruditione...*, o.c., 163-164.

ni. Et ut dicit Hieronymus *Super Ieremiam* libro II: Nimia prolixitas onerat sensus legentis et immoderata brevitas praecidit studiosorum desiderium[2]. Est autem brevitas, ut dicit Tullius in *Prima Rhetorica* dum nullum nisi necessarium assumitur verbum[3]. Hanc autem brevitatem multum impedit cum homo certam loquendi viam non praecogitat nec assumit. Ut enim ait Varro: «Nusquam devenit qui quot videt, sequitur calles»[4]; ut dicat quod in libro *Metamorphoseos* Ovidius dicit:

> Inopem me copia fecit[5],

et in libro V *De fastis*:

> Saepe stat incertus et nescit qua sit eundum
> Cum videt ex omni parte viator iter[6].

2.4.4. Si quod utilius est faciat eligi, quia ut dicitur in quarto *De doctrina christiana,* «Bonorum ingeniorum insignis est indoles: verum in verbis amare, non verba»[7]. Sic etiam dico quod inter multas opiniones est melior explananda et memoriae commendanda. Hodie quot capita tot sententiae. Omnes enim se constituunt doctores et novas fingunt opiniones, quorum doctrina potius est exitialis quam medicinalis: «quos, ut ait Seneca in *Exhortationibus* suis, non aliter intueri decet quam medicos quorum tituli habent remedia, pyxides venena»[8].

2.4.5. Si seipsum faciat diligi. Cum enim doctor diligitur a discipulo frequentatur et eius scientia cordibus auditorum efficaciter instillatur. Unde Boetius in libro *De disciplina scholarium:* «Scholasticus doctorem suum intuendo diligat et eius mansioni, si fieri potest, cohabitando se inserat ut

[2] Hieronymus, *Comm. in Ier.,* II, init. (PL 24,745B).
[3] M. T. Cicero, *Ad Heren.,* IV, 54.
[4] Pseudo-Varro, *Sententiae,* XXXII, 92.
[5] Ovidius, *Metam.,* III, 466.
[6] Ovidius, *Fast.,* V, 3-4.
[7] Augustinus, *De doctrina christiana,* IV, 11 (PL 34,100).
[8] Seneca, *Fragmenta,* n. 18.

la brevedad, también los modernos gustan de la brevedad. Y como dice Jerónimo *Sobre Jeremías* en el libro II: La excesiva extensión fatiga los sentidos del lector y la concisión excesiva corta el deseo de los estudiantes. Existe, pues, concisión, como dice Tulio en el *Primer tratado de Retórica,* cuando se expone una idea con las palabras estrictamente indispensables. Pues dificulta mucho esta concisión cuando un hombre no piensa de antemano ni adopta un método seguro de expresarse. Pues como dice Varrón: «No llega a ninguna parte quien sigue cuantos senderos ve»[4]; para repetir lo que dice Ovidio en el libro de las *Metamorfosis:*

> La abundancia me ha hecho indigente.

y en el libro V de *Los Fastos:*

> Con frecuencia está indeciso y no sabe por dónde va cuando el caminante ve el mismo camino por todas partes[5].

2.4.4. Si hace que se escoja lo que es más beneficioso, porque como se dice en el libro cuarto *De la doctrina cristiana:* «Es notable la tendencia de las grandes inteligencias a amar la verdad en las palabras, no las palabras». Así también afirmo que entre muchos pareceres, el mejor debe ser explicado y confiado a la memoria. En nuestros días, cuantos hombres, tantos pareceres. Todos se erigen como maestros e imaginan teorías nuevas, cuya enseñanza es más perniciosa que medicinal: «a éstos, como dice Séneca en sus *Exhortaciones,* conviene mirar de igual modo que a los médicos cuyos letreros ofrecen remedios, pero sus frascos venenos».

2.4.5. Si se hace querer. Pues cuando el discípulo ama al maestro, le honra con su presencia y sus conocimientos se inculcan con eficacia en las mentes de sus oyentes. Por eso Boecio en el libro *La formación de los escolares:* «El escolar ame a su maestro mirándolo y se introduzca en su mismo edificio viviendo con él, si es posible, para que cuando haya

[4] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...,* 3, 5, 2: l.c., 50.
[5] Cf. ibíd., 3, 5, 2: l.c., 50.

cum locus fuerit ad eum requirendo recurrat»[9]. Si vero se non faciat diligi contingit illud Hieronymi lib. II *Ad Galatas* dicentis: «Raro contingit ut sibi consentiant magister ac discipulus, ut scilicet iste doceat quantum ille possit haurire, vel tantum suscipere doctus quantum doctor ingerere»[10]. Haec Hieronymus. Inde frequenter audiuntur contra doctores auditorum querimoniae de nimia prolixitate vel brevitate, de nimia. subtilitate vel ruditate, de linguae velocitate vel tarditate. Et ut ait Quintiliauus lib. II *De institutione oratoria:* «Sicut frustra sparguntur semina nisi praemollitus fuerit sulcus ita scientia coalescere nequit nisi sociata tradentis accipientisque concordia»[11].

Capitulum V

DE ERUDITIONE QUAE IN QUATUOR CONSISTIT, SCILICET UT CONSIDERET IN DISCIPULO TEMPUS ERUDITIONIS PROPRIUM, CONSIDERET NATURALIS CONDITIONIS INGENIUM, CONSIDERET DOCENDI ORDINEM, CONSIDERET DOCTRINAE MODUM. ET CIRCA PRIMUM: DE TEMPORE. AD HOC FACIT NATURA, EXEMPLA, PHILOSOPHIA, GRATIA

2.5.1. Post electionem doctoris sequitur eruditio. Consideret igitur doctor in discipulo tempus eruditionis pro-

[9] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* IV: «Felicisque discipuli discretio, magistratui gaudeat subjici, eumque metuendo diligat, fidelisque existat ... Etiamsi fuerint mille cum eo venienti magistro assurgat, pro loco et tempore salutando caputque inclinet, eumque, si iubeat, assequatur, mansionique eius, si possit, se inserat cohabitando, ut sic castigatus non solum se remordeat, verum etiam si locus adfuerit, ad eum confluat inquirendo» (PL 64,1230B).

[10] Hieronymus, *Comm. in. epist. ad Galatas,* II, 4. (PL 26,412B).

[11] Quintilianus, *Instit. orat.,* II. 9.

necesidad, pueda acudir junto a él para preguntarle»[6]. Pero si no logra que se le ame sucede aquello de Jerónimo que dice en el libro II *A los Gálatas:* «Raras veces sucede que maestro y discípulo se pongan de acuerdo, aunque sin duda aquél enseñe cuanto puede comprender, o el instruido recibir tanto cuanto el maestro inculcar». Esto dice Jerónimo[7]. Por eso se escuchan quejas de los estudiantes contra los maestros sobre la excesiva extensión o brevedad, sobre la excesiva precisión o impericia, sobre la rapidez del discurso o de su lentitud. Y como dice Quintiliano en el libro II de *La institución oratoria:* «Así como la semilla se esparce en balde si el surco no se ha preparado de antemano, así la ciencia no puede arraigar si no va unida la armonía del que da y del que recibe»[8].

Capítulo V

LA INSTRUCCIÓN QUE SE BASA EN CUATRO ASPECTOS, A SABER: QUE TENGA EN CUENTA EN EL DISCÍPULO EL TIEMPO ADECUADO, QUE TENGA EN CUENTA LA INTELIGENCIA NATURAL, QUE TENGA EN CUENTA EL MÉTODO DE LA ENSEÑANZA, QUE TENGA EN CUENTA EL CONTENIDO DE LA ENSEÑANZA. Y EN TORNO AL PRIMERO: SOBRE EL TIEMPO. EN CUANTO A ÉSTE ACTÚAN LA NATURALEZA, LOS EJEMPLOS, LA FILOSOFÍA Y LA GRACIA

2.5.1. Después de la elección del maestro sigue la instrucción. Así pues, tenga en cuenta el maestro en el discípulo

[6] Cf. ibíd., 4, 6: l.c., 108.
[7] Cf. ibíd., 7, 5, 1: l.c., 104.
[8] Cf. ibíd., 7, 5, 2: l.c., 104. El término original «eloquentia» Beauvais lo cambió por «scientia».

prium, naturalis conditionis ingenium, docendi ordinem et doctrinae modum.

2.5.2. Tempus eruditionis proprium, ut dictum est superius, est infantia vel pueritia. Quare debet in doctore manifestari maior diligentia. Et ad hoc ipsum facit: natura, exempla, philosophia, gratia.

2.5.3. Natura. Quia bruta in aetate iuvenili facilius domantur, aves domesticantur, cera mollis facilius impressiones recipit, terra munda facilius aratur quam illa quae lapidibus plena est, vel spinis horrescit, sic aviculae quae in nido captae sunt melius garriunt.

2.5.4. Exempla. Sicut ait Varro *Ad Atheniensem auditorem:* «Sapiunt vasa quidquid primum acceperint: sic est, inquit, de infantibus»[1] Et in *Epistolis* Horatius:

> Quo semel est imbuta recens servabit odorem
> Testa diu...[2].

Et Ovidius in *Epistolis:*

> Ars fit ut a teneris crimen condiscitur annis[3].

2.5.5. Cursor etiam aut peregrinus est fatuus qui tota die otiatur et in vespere diaetam aggreditur. Truncus etiam putridus non virescit, sed virgulas tenellas sapiens hortulanus inserit.

[1] Pseudo-Varro, *Sententiae,* XVIII, 58.
[2] Horatius, *Epistolae,* 1, 2, 69-70.
[3] Ovidius, *Heroides,* IV, 25: «Ars fit ubi...».

el tiempo adecuado de la enseñanza, la inteligencia natural, el método de la enseñanza, el contenido de la enseñanza.

2.5.2. El tiempo adecuado de la enseñanza, como se ha dicho más arriba, es la infancia o la niñez[1]. Por eso debe ponerse mayor cuidado en el maestro. Y para esto mismo actúan: la naturaleza, los ejemplos, la filosofía y la gracia.

2.5.3. La naturaleza. Porque en la edad joven los animales se doman con más facilidad[2], las aves se domestican, la cera blanda recibe con más facilidad las impresiones, la tierra limpia se labra con más facilidad que la que está llena de piedras, o que esté erizada de zarzas, así cantan mejor los pajarillos que se han cogido en el nido.

2.5.4. Los ejemplos. Como dice Varrón *Al oyente ateniense:* «Las vasijas guardan el olor de lo que contuvieron antes: así es, dice, lo mismo respecto a los niños»[3]. Y Horacio en las *Epístolas:*

> El ánfora nueva conservará largo tiempo el aroma con el que se impregnó la primera vez[4].

Y Ovidio en las *Epístolas:*

> Llega a ser un arte cuando el delito se aprende desde los primeros años[5].

2.5.5. También son necios el corredor y el viajero porque no hacen nada durante el día entero y emprenden la jornada al atardecer. El tronco carcomido tampoco se pone verde, sino que el hortelano prudente planta ramitas tiernas.

[1] Etimológicamente de *infans,* de *in* privativo y *fari* = hablar, «que no puede hablar». BEAUVAIS, *Speculum doctrinale,* XII, 173: «De homine et aetatibus hominis». La primera es la infancia, más pura que las restantes, porque ni siquiera contrae corrupción por la boca, y se extiende hasta que pueda hablar.

[2] La metáfora a la doma de animales, al hablar de la educación, es una clara referencia al poeta Virgilio, y la *Geórgica* III, v.164-165, «insiste viam domandi, // dum faciles animi iuvenum, dum nobilis aetas». También en BEAUVAIS, *De eruditione...,* 36, 4, 1: l.c., 518.

[3] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...,* 24, 2, 1: l.c., 312.

[4] Cf. ibíd., 24, 2, 1: l.c., 312.

[5] Cf. ibíd., 24, 2, 2: l.c., 312.

2.5.6. Philosophia. Quia, teste Aristotele, non parum differt sic vel sic assuesci a iuventute. Et sicut ait Plato: Memoria senis se habet ad modum lapidis qui impressionem aliam recipit cum difficultate; memoria pueri ad modum aquae quae omnes impressiones recipit facile. Gratia. Quia puerilis aetas aptior est ad Domino serviendum, sicut dominis carnalibus plus placere solent servitia iuvenum quam senum utpote quia sunt pulchriores. Unde servitium Joseph, qui erat «decorus facie et venustus aspectu» (Gen 39,6) domino suo legitur placuisse.

2.5.7. Quia sunt fortiores. Sic David placuit Saul, qui interpretatur manu fortis, quia fuit etiam aspectu desiderabilis. Quia sunt mundiores. Unde in Psalmis.: «Ambulans in via immaculata hic mihi ministrabat» (Ps 100,6).

2.5.8. Offerunt enim Domino similam mundissimam puritatis, seniores autem furfur vitae suae vilis extremitatis: illi cum Abel de adipibus gregis, isti cum Chayn de spicis corrosis; illi vinum purissimum, isti feces turbidas et acetum.

2.5.9. Quia sunt agiliores. Unde Salomon in Proverbiis dicit: «Vidisti hominem velocem in opere suo? Coram regibus, id est angelis, stabit» (Prov 22,29).

2.5.10. Pulchriores ergo sunt per innocentiam, fortiores per poenitentiam, mundiores per continentiam, agiliores per operis instantiam et perseverantiam. Ex quibus patet quod aptiores sunt pueri ut in illa aetate ad bonum omne debeant erudiri.

2.5.6. La filosofía. Porque, con Aristóteles como testigo, se diferencia no poco el acostumbrarse de una manera u otra desde la juventud. Y como dice Platón: La memoria de un anciano se comporta a la manera de una piedra que admite otras impresiones con dificultad; la memoria del niño, a la manera del agua que acepta con facilidad todas las impresiones. La gracia. Porque la edad del niño es la apropiada para servir a Dios, del mismo modo que a los amos humanos suelen agradar más los criados jóvenes que los viejos, como es natural, porque son más hermosos. Por eso se lee que el esclavo Jesé, que era «bello de rostro y de hermosa presencia» (Gén 39,6), agradó a su señor.

2.5.7. Porque son más valientes. Así David agradó a Saúl, que se explica como aguerrido, porque también era de aspecto agradable. Porque son más puros. Por eso en los Salmos: «Marchando por el camino de la rectitud serán mis ministros» (Sal 100,6).

2.5.8. Pues ofrecen al Señor la flor de la harina de extraordinaria pureza, pero los más viejos ofrecen el despreciable salvado de lo último de su vida: aquéllos con Abel entre los lustrosos del rebaño, éstos con Caín de las espigas comidas por los ratones; aquél vino purísimo, éstos heces sucias y vinagre.

2.5.9. Porque son más ágiles. Por eso Salomón en los Proverbios dice: «¿Has visto un hombre solícito en su trabajo? Estará en presencia de los reyes, esto es, los ángeles» (Prov 22,29).

2.5.10. Luego son más hermosos por su inocencia, más fuertes por su penitencia, más puros por su continencia, más ágiles por su constancia y perseverancia en el trabajo. De esto queda claro que los niños son más apropiados para que en aquella edad sean instruidos hacia todo bien.

Capitulum VI

DE CONSIDERATIONE INGENIORUM SECUNDUM QUATUOR MODOS

2.6.1. Consideret etiam eruditor erudiendorum ingenium et secundum eorum conditionem congruum proferat documentum. Nam, ut ait Boetius: «Sunt quidam obtusi, alii mediocres, alii acuti, alii acutissimi»[1]. Vehementer obtusi magis sunt apti circa mechanica quam circa philosophica, mediocres vero circa politica vel civilia, acuti autem circa naturalia et medicinalia, acutissimi autem circa metaphysicalia et universalia. Ita et quod uni est nimium, alii est parum, qnod uni subtile, alii grossum; quod diligens doctor considerat et documenta pro eorum conditione dispensat.

2.6.2. Tunc autem faciliter et optime proficiunt quando ars et natura circa idem conveniunt. Igitur unicuique ingerendum est secundum propriam virtutem sicut et cibus secundum corporum capacitatem. Unde de illis qui rudibus dant subtilia dicitur in Isaia: «Confundentur qui operabantur linum plectentes et texentes subtilia» (Is 19,9). Et beatus Bernardus ad Carthusienses: «Difficilium meditatio scripturarum fatigat non reficit teneriorem animum, frangit intentionem, hebetat sensum»[2].

2.6.3. Inde est quod videmus aliquos seipsos decipere et extendi ultra propriam facultatem, quia secundum quod dicit Ptolemaeus in proverbio: «Stultus est qui ignorat animae suae quantitatem»[3]. Propter hoc antiqui philosophi cum

[1] Pseudo-Boetius, *De disc. schol.,* V (PL 6,1233D).

[2] Guigo Carthusiensis, *Epistola ad Fratres de monte Dei,* I, 14 (Inter opera S. Bernardi, PL 184,335D).

[3] Ptolomaeus, *Sententiae vel Proverbia.*

Capítulo VI

LA CONSIDERACIÓN DE LAS CONDICIONES INTELECTUALES SEGÚN CUATRO ASPECTOS

2.6.1. Considere también el maestro la inteligencia de los estudiantes y según su condición lleve a cabo una enseñanza adecuada. Pues como dice Boecio: «Hay algunos obtusos, otros medianos, otros agudos, otros muy agudos». Los vehementemente obtusos son más apropiados para los trabajos mecánicos que para los estudios filosóficos; en cambio, los medianos para las cosas de gobierno o asuntos públicos; pero los agudos para los asuntos propios de la naturaleza y de la medicina, y a su vez los muy sutiles para los asuntos metafísicos y universales. Así, lo que para uno es excesivo, para otro es poco; lo que para uno es sutil, para otro es espeso; el profesor cuidadoso distribuye las lecciones de acuerdo con el talento de ellos.

2.6.2. Pues entonces aprovechan sin dificultad y muy oportunamente, ya que la teoría y la naturaleza confluyen en torno a lo mismo. Así pues, a cada uno se le ha de ofrecer según su propia naturaleza, así como también el alimento según la capacidad de los cuerpos. Por eso sobre aquellos que dan cosas sutiles a los ignorantes se dice en Isaías: «Se ofuscarán los que trabajaban el lino cuando peinan y tejen cosas delicadas» (Is 19,9). Y san Bernardo a los Cartujos: «La meditación de las escrituras difíciles cansa, no reanima el espíritu más tierno, quiebra el propósito y embota los sentidos»[1].

2.6.3. Por eso sucede que vemos a algunos engañarse a sí mismos y extenderse más allá de sus propias capacidades, porque según lo que dice Ptolomeo en el proverbio: «Es necio quien ignora la capacidad de su alma». Por causa de esto los antiguos filósofos, cuando aceptaban niños para

[1] Cf. ibíd., 17, 3, 4: l.c., 236.

pueros erudiendos assumerent ex physiognomia et dispositione corporis, quae sunt elementa naturae, quid facultatis in eorum animabus lateret, subtiliter annotabant et eos illis artificiis mancipabant.

Capitulum VII

DE CONSIDERATIONE ORDINIS IN ERUDIENDO ET OSTENDITUR MULTIPLEX ORDO

2.7.1. Consideret etiam ordinem erudiendi, quorum alius est in disciplinis, ut grammatica prior est dialectica et ideo prius addiscenda et a doctore tradenda, quia ut dicit Quintilianus in libro I *De oratoria institutione:* «Nisi grammatica fundamenta fideliter iecerit, quidquid superstruxeris corruet. Necessaria pueris, iucunda senibus, dulcis secretorum comes et quae vel sola omni studiorum genere plus habeat operis minus ostentationis»[1]. Et in grammatica etiam, secundum Boëtium, primo fit elementorum repraesentatio et coniungendorum artificiosa coniunctio[2].

2.7.2. Secundum autem Alforabium in libro *De ortu scientiarum:* «Principium omnium scientiarum est scientia de lingua, id est, de impositione nominum rebus, scilicet substantiae et accidenti; secunda est grammatica, quae est scientia ordinandi ipsa nomina rebus imposita et componendi orationes; tertia logica quae est scientia ordinandi propositiones ad eliciendas conclusiones quibus pervenitur ad dictorum cognitionem et ad iudicandum de illis utrum

[1] Quintilianus, *Instit. orat.*, 1, 4: «quae nisi oratoris futuri fundamenta...».
[2] Pseudo-Boetius, *De disc. schol.*, 1 (PL 64,1226C).

enseñarles, tomaban nota con sagacidad de la fisonomía[2] y de la disposición de su cuerpo, que son elementos de la naturaleza, y de qué posibilidades se escondían en sus espíritus y los subordinaban a eso con cautela.

Capítulo VII

CONSIDERACIÓN SOBRE EL ORDEN DE ENSEÑANZA Y ADEMÁS SE MUESTRA UN ORDEN MÚLTIPLE

2.7.1. Debe tener también en cuenta el orden en la enseñanza. Hay uno dentro de las propias disciplinas, a saber, que la gramática es anterior a la dialéctica y por eso antes tendrá que aprenderla y el maestro enseñarla, porque como dice Quintiliano en el libro I de *La institución oratoria:* «Si la gramática no ha sentado con solidez las bases, se derrumbará todo lo que hayas construido. Necesaria para los niños, agradable para los viejos, dulce compañera de secretos y que, incluso sola, en todo tipo de estudios tiene más ayuda y menos apariencia». Y dentro de la gramática también, según Boecio, primero se hace la representación de las letras del alfabeto y la trabazón armónica de la frase.

2.7.2. Pues según Alfarabi en su libro del *Origen de las ciencias:* «El comienzo de todas las ciencias es el conocimiento de la lengua, esto es, poner nombres a las cosas, es decir, la esencia y el accidente; la segunda es la gramática, que es la ciencia de ordenar los mismos nombres impuestos a las cosas y de formar oraciones; la tercera, la lógica, que es la ciencia de ordenar las proposiciones para sacar unas conclusiones con las que se llega al conocimiento de lo que se ha dicho y para juzgar sobre ello si es verdadero

[2] Fisonomía, del griego «Physis», *naturaleza*, y «gnomon», *juzgar* o *interpretar*. Es una pseudociencia basada en la idea de que por el estudio de las apariencias externas de las personas, principalmente la cara, se puede conocer el carácter o personalidad del sujeto.

vera vel falsa sint; quarta vero poetica, quae est scientia ordinandi metra secundum proportionem dictionum et tempora pedum ac numerum eorum»[3]. Deinde vero ceterae sicut alias sunt ordinatae. Ideoque dicit in libro *De divisione scientiarum* quod prima est linguae scientia, secunda logicae, tertia scientia doctrinalis, quarta vero naturalis, quinta divina, sexta civilis[4]. Nos autem, per Richardum de S. Victore, primo eloquentiam, deinde ethicam, tertio theoricam debemus addiscere: sub eloquentia trivium comprehendens, sub ethica tres morales, sub theorica mathematicas et scientiales[5].

2.7.3. Alius ordo est in libris: ut Donatus prius legendus est Prisciano et Catilinarius Iugurthino[6].

2.7.4. Alius est in narratione, quae duplex est: «naturalis, quando res confertur eo ordine quo gesta est; et artificialis, quando illud quod est gestum postea, prius narratur»[7].

2.7.5. Alius in expositione. «Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua dictionum ordinatio, quod etiam constructionem vocamus: sensus est facilis quaedam et aperta significatio quam littera prima fronte praefert; sententia est profundiorum intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In iis ordo est ut primum littera deinde sensus deinde sententia inquiratur, quo facto perfecta est expositio»[8].

[3] ALFORABI, *De ortu scientiarum,* II, 11.
[4] ALFORABI, *De scientis,* I.
[5] RICARDUS S. VICTOR, *Excerptiones,* 1, 23 (PL 177,202A).
[6] ID., *De eruditione didascalica,* III, 9 (PL 176,771D-772).
[7] Ibíd.
[8] Ibíd.

o falso; la cuarta sin duda la poética, que es la ciencia de ordenar los metros según la proporción de las palabras y tiempos de los pies y su número»[1]. Y después las demás se han ordenado como en otros sitios. Por eso dice en el libro *La división de las ciencias* que la primera es la ciencia de la lengua, la segunda la ciencia de la lógica, la tercera la ciencia doctrinal, la cuarta sin duda la ciencia de la naturaleza, la quinta la divina, la sexta la civil. Nosotros no obstante, a través de Ricardo de San Víctor, debemos aprender en primer lugar la elocuencia, después la ética, en tercer lugar la teórica: incluyendo bajo la elocuencia el *trivium*[2], bajo la ética tres clases de moral, bajo la teórica las matemáticas y las científicas.

2.7.3. Hay otro orden dentro de los libros: Donato se debe leer antes que Prisciano[3] y *Las Catilinarias* antes que la *Guerra de Yugurta*[4].

2.7.4. Hay otro dentro de la narración, que es doble: «Natural, cuando se cuentan los hechos en el orden que han sucedido; y artificial, cuando se cuenta antes lo que ha sucedido después».

2.7.5. Otro dentro de la exposición: «La exposición contiene tres: la escritura, el sentido y la sentencia. Escritura es la ordenación adecuada de las palabras, que también llamamos construcción sintáctica; sentido es una cierta significación fácil y clara que la escritura representa a primera vista; sentencia es la comprensión de los aspectos más profundos, que no se encuentran sino con la exposición o la interpretación. Dentro de ellas el orden es que primeramente se busque la escritura, después el sentido, finalmente la sentencia; hecho esto se acaba la exposición».

[1] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*,11, 2, 5: l.c., 148.

[2] *Trivium:* gramática, retórica y dialéctica.

[3] Donato y Prisciano junto con Servio constituyen en la Edad Media la base para los estudios de gramática. Véase HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi,* trad. de M.ª L. Arribas Hernáez (UNED-BAC, Madrid 2011) cap. V, p.142.

[4] La primera de las obras es de Cicerón y la segunda de Salustio.

2.7.6. «Ordo autem in disciplinis attenditur secundum naturam; in libris secundum dependentem materiam; in narratione, ut dictum est, secundum dispositionem; in expositione secundum inquisitionem», ut dicit Magister Hugo[9]. Beatus tamen Bernardus: ad ordinem rectum ut illud addiscamus prius quod est ad salutem maturius[10].

Capitulum VIII

DE CONSIDERATIONE MODI QUANTUM AD QUATUOR: ESSENTIALIA, <APPENDITIA>, PROPRIA, DISTINCTA

2.8.1. Consideret etiam erudiendi debitum modum. Ad quod videnda sunt quatuor: ut primo consideret quae sunt artium essentialia, secundo quae sunt earum appenditia, tertio quae sunt earum propria, quarto quomodo discernenda et distincte tradenda.

2.8.2. Essentialia dixerim ea sine quibus scientia non habetur, ut sunt philosophiae partes, scientiae scilicet speciales. Appenditia vero quae sumuntur ab artibus, tamen sine illis potest esse homo in arte perfectus, inter quae talis est differentia qualis inter grammaticam et poetarum carmina vel auctorum historia(m). Primo ergo det operarn doctor ut ea quae sunt artium sciat auditor[1].

2.8.3. In his enim veritas simplex aperitur et pura, cuiusmodi sunt septem artes quae sunt omnium scibilium fundamenta et philosophiae etiam totius instrumenta. Deinde si

[9] Ibíd., III, 9 (PL 176,771D).
[10] Bernardus, *Sermones in Cantica,* sermo XXXVI (PL 183,968B).
[1] Hugo a S. Victore, *De eruditione didascalica,* III, 4 (PL 176,768-769).

2.7.6. «Pues el orden en los estudios se aplica según la naturaleza; en los libros, según la materia que se trata; en la narración, como se ha dicho, según la disposición; en la exposición, según la investigación», como dice el maestro Hugo[5]. Sin embargo, san Bernardo: en cuanto al orden razonable dice que aprendamos antes lo que es más oportuno para la salvación[6].

Capítulo VIII

LA CONSIDERACIÓN DEL CONTENIDO EN CUANTO A CUATRO CLASES DE CONTENIDOS: ESENCIALES, ACCIDENTALES, PROPIOS Y DIFERENTES

2.8.1. Debe tomar en consideración también el contenido adecuado a la enseñanza. Para esto se deben tener en cuenta cuatro aspectos: en primer lugar, los que son esenciales en las artes; en segundo, cuáles son complementarios; en tercero, cuáles son sus características, y en cuarto, de qué modo se han de discernir y transmitir con claridad.

2.8.2. Esenciales diría aquellas cosas sin las que no se tiene ciencia, como son las partes de la filosofía, sin duda las ciencias particulares. Complementarias, por otra parte, las que se toman de las artes; sin embargo, sin ellas puede existir el hombre docto en sabiduría, entre las que hay tanta diferencia como entre la gramática y los versos de los poetas o la obra de los historiadores. Por tanto, el maestro debe esforzarse en que el estudiante aprenda lo que es propio de las artes.

2.8.3. Pues en ello se descubre la verdad sencilla y pura, como son las siete artes[1], que son la base de todas las que se pueden saber y también los instrumentos de la filosofía

[5] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 14, 3, 0; 14, 3, 1 y 14, 4, 1: l.c., 194.

[6] Cf. ibíd., 11, 1, 1: l.c., 146.

[1] Se refiere al *Trivio:* gramática, retórica y dialéctica; y al Cuadrivio: aritmética, música, geometría y astronomía.

vacat appenditia legere, cuiusmodi sunt carmina poetarum, tragoediae, comoediae, satirae, heroica, lyrica, fabulae, historiae tunc legantur quia ludicra seriis admixta solent animos mirabiliter delectare; et quoniam ex artibus ipsa sumpta sunt, solent ad veritatem plurimum illuminare[2]. Et licet multi, una septem artium habita, alias contemnant aut non addiscunt ipsi se fallunt, cum omnes hae septem artes principales ad invicem sibi coniunctae persistant[3]. Inde est quod antiqui omnes artes memoria sic tenebant ut, teste magistro Hugone, quascumque scripturas legerent vel quascumque quaestiones audirent ex iis artibus regulas et rationes ad definiendum de quo dubitabatur folia librorum revolvendo non quaererent, sed statim singula corde parata haberent. Hinc accidit eos plura scribere quam nos possimus legere[4].

2.8.4. Sunt autem artium propria ut tribuatur quod suum est unicuique scientiae. Non in grammatica disputemus de syllogistica ratione, sed procedat unaquaeque ex propriis specialiter, ut singula quaeque locum teneant sortita decenter. Non usurpent manus officium oculi, non grammaticus officium dialectici, non in dialectica legant philosophica, non ea quae incidenter tanguntur, omissis propriis, specialiter et principaliter explanentur, sicut quidam irrisione digni, ut videantur scioli metaphysicas quaestiones legunt in prima pagina Porphyrii, et quandoque totum librum in titulo sui libri[5].

[2] Ibíd.
[3] Ibíd., III, 5 (PL 176,769).
[4] Ibíd., III, 3 (PL 176,768).
[5] Ibíd., III, 6 (PL 176,769.770).

entera. Después, si está libre, lea lo complementario, como son los versos de los poetas, las tragedias, comedias, sátiras, poemas heroicos, líricos y fábulas; léanse entonces historias porque los textos entretenidos mezclados con los serios suelen agradar de modo sorprendente, y puesto que ellas mismas se han sacado de las artes, suelen dar muchísima luz a la verdad[2]. Y aunque muchos, cuando dominan una de las siete artes, menosprecian las otras o no las aprenden, se engañan ellos mismos, ya que todas estas siete artes están recíprocamente unidas entre sí. Por eso sucede que los antiguos tenían todas las artes en la memoria de tal manera que, según el testimonio del maestro Hugo, leyeran los escritos que leyeran o escucharan, no buscaban las reglas y razones para definir aquello de lo que dudaban dando vueltas a las hojas de los libros, sino que a partir de esas artes al instante tenían cada cosa dispuesta en su mente[3]. De ahí sucede que ellos escribieron más de lo que nosotros podamos leer.

2.8.4. Pero existen características propias de las artes para que se atribuya a cada ciencia lo que es suyo[4]. No debemos discutir en gramática sobre razonamientos silogísticos, sino que cada una debe proceder de forma especializada según lo que le es propio, de modo que cada cosa ocupe su lugar. No ejerzan las manos la función del ojo, ni el gramático la función del dialéctico, ni en la dialéctica lean obras filosóficas, ni las que se relacionan de forma accidental, después de menospreciar las propias, se expongan en particular y de forma principal, como algunos dignos de burla que para parecer sabihondos leen cuestiones metafísicas en la primera página de Porfirio y alguna vez el libro entero en el título de su libro.

[2] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 14, 5: l.c., 196-198.

[3] Para Hugo de San Víctor, el entrenamiento de la memoria era una condición fundamental para la lectura. Su objetivo era que los alumnos sin consultar libros tuvieran todo lo importante en la memoria.

[4] Gilberto de Tournai, como se puede comprobar fácilmente, ha tomado este capítulo casi en su totalidad de Hugo de San Víctor, utilizando los términos *ars* y *scientia* como sinónimos.

2.8.5. Haec autem sunt distinguenda et distincte tradenda. Hoc autem fit quando consideras quod in qualibet arte debes haec duo distinguere: primum qualiter oporteat de ipsa arte agere, secundum qualiter oporteat artis cuiuslibet rationes rebus aliis accomodare. Hoc est agere de arte et agere per artem. Nam de arte agit qui regulas et praecepta ad illam artem pertinentia tradit, per artem et artificialiter agit qui regulas et praecepta applicando ad materiam non delinquit. Sic Priscianus agit de arte cum grammaticae regulas tradit; sic grammatice et secundum artem agit qui regulariter secundum grammaticam loquitur vel scribit. Cum igitur doctor agit et docet de qualibet arte, compendiose loqui et quanto brevius potest debet id de quo agitur explanare. Non omnia dicenda sunt quae dicere possumus, ne minus utiliter dicamus ea quae dicere debemus; sed doctor principaliter id in unaquaque arte dicat quod ad artem de qua erudit specialiter pertinere constat. Hoc dicimus propter impertinentia quae impediunt principalia[6].

Capitulum IX

DE PUERORUM CORREPTIONE UBI QUATUOR ATTENDENDA SUNT: PECCATORUM OCCASIO, PRAECEPTORUM TRANSGRESSIO, VERBORUM AMMONITIO, VERBERUM AFFLICTIO

2.9.1. Post electionem et eruditionem videamus eruditoris correptionem. Corripiendi siquidem sunt pueri ut possint tam scientiis quam virtutibus informari, sicut scriptum est:

[6] Ibíd., III, 6 (PL 176, 769-770).

2.8.5. Estas cosas, pues, se tienen que distinguir y transmitir por separado. Pues esto se hace cuando tomas en consideración que en cualquier arte debes diferenciar estas dos cosas: primero, de qué manera sea conveniente tratar sobre el arte mismo; segundo, de qué manera es conveniente adaptar las consideraciones de cualquier arte a otras cosas. Esto es tratar sobre un arte y hacerlo a través de un arte. Pues de un arte trata el que transmite reglas y preceptos que corresponden a ese arte, y actúa de acuerdo con el arte quien no peca por aplicar sus leyes y preceptos a una materia. Así, Prisciano trata sobre arte cuando transmite las reglas de la gramática; así obra gramaticalmente y según la teoría quien habla y escribe normalmente de acuerdo con la gramática. Así pues, cuando un profesor trata y enseña de cualquier teoría debe hablar y explicar con la mayor brevedad posible aquello sobre lo que trata. No hay que decir todo lo que podemos decir, para no decir con menos provecho lo que debemos decir; pero el maestro debe decir sobre todo en cualquier teoría aquello que pertenece en particular a la teoría sobre la que enseña. Decimos esto a causa de las cosas que no tienen relación con el caso que dificultan lo fundamental.

Capítulo IX

LA CORRECCIÓN DE LOS NIÑOS, DONDE SE PRESTARÁ ATENCIÓN A CUATRO ASPECTOS: LA OCASIÓN DE LAS FALTAS, LA INFRACCIÓN DE LAS NORMAS, LA AMONESTACIÓN DE PALABRA Y EL CASTIGO DE LOS AZOTES

2.9.1. Después de la elección y enseñanza del maestro, veamos la corrección del instructor. Puesto que hay que corregir a los niños para que puedan educarse tanto en los conocimientos como en las virtudes, como está escrito: «Do-

«Curva cervicem eius in iuventute, et tunde latera eius dum infans est, ne forte induret et non credat tibi» (Eccli 30,12), id est cum induratus fuerit et adultus non possit corrigi. Et in Prov. legitur: «Stultitia colligata est in corde pueri, virga disciplinae fugabit eam» (Prov 22,15). Sicut enim «equus indomitus evadit durus, sic filius remissus evadit praeceps» ut ait Ecclesiasticus (30,8). Sicut enim equus indomitus vadit extra viam, dure portat, durus ad calcaria, durus ad frenum et quasi infrenabilis propter oris duritiam, sic remisse disciplinatus discipulus viam iustitiae deserit, inhoneste se gerit, monita spernit et argui facit proprium monitorem.

2.9.2. Unde Plutarchus philosophus, imperatoris Traiani magister, in libro quem fecit *De instructione Traiani* ait: «Principatu tanto iudicaris esse dignior, quanto a crimine ambitionis videris esse remotior. Itaque fortunae meae tuaeque gratulor virtuti si tamen recte gesseris quod probe meruisti; alioquin te et me periculis detrahentium linguis subiectum iri non dubito, cum ignaviam imperatorum Roma non ferat et sermo publicus delicta refundere discipulorum in praeceptores soleat. Sic Seneca Neronis sui merito detrahentium linguis carpitur; adolescentium suorum temeritas in Quintilianum refunditur, et Socrates in pupillum suum fuisse clementior criminatur. Tu vero quidvis geres rectissime si non recesseris a te; si primo te composueris ad virtutem recte universa procedent. Politicae constitutionis maiores tibi vires exculpsi, cui si obtemperas Plutarchum habes auc-

blega su cuello en la juventud y golpea su espalda mientras es niño, para que no se vuelva terco y desobediente» (Eclo 30,12), es decir, cuando se haya endurecido y, adulto, no pueda ser corregido. Y en Proverbios se lee: «La necedad se concentra en el corazón del niño, la vara de la corrección le hace salir de él» (Prov 22,15). En efecto, como «el caballo sin domar se hace indócil, así el hijo abandonado a sí mismo testarudo», como dice el Eclesiástico (30,8). Pues como el caballo sin domar marcha fuera del camino, lleva la carga de mala gana, duro a las espuelas, insensible al freno, y casi ingobernable por la dureza de su boca, así el alumno con una disciplina poco rigurosa abandona la vía de la justicia, se comporta de manera indecorosa, desdeña los consejos y logra acusar al propio instructor.

2.9.2. Por eso el filósofo Plutarco, maestro del emperador Trajano[1], en el libro que escribió *La instrucción de Trajano* dice: «Eres considerado tanto más digno del imperio cuanto más alejado pareces estar del delito de la codicia. Así pues, me alegro de mi suerte y de tu mérito, siempre que administres con justicia lo que obtuviste con honradez; por lo demás, no dudo que tú y yo estaremos sometidos al peligro por las críticas de los difamadores, ya que Roma no soporta la indolencia de los emperadores y las murmuraciones del pueblo acostumbran a hacer recaer las faltas de los discípulos en los maestros. Así, las maledicencias de los detractores censuran a Séneca por culpa de su discípulo Nerón, la necedad de sus pupilos se echa en cara a Quintiliano y se culpa a Sócrates por haber sido tan indulgente hacia su pupilo. Pero tú desempeñarás cualquier cosa de forma muy razonable si no te has apartado de ti; si al principio te has preparado para la virtud, todo progresará con seguridad. Tallé para ti las mayores energías de carácter de hombre de Estado; si las obedeces, tendrás a Plutarco

[1] La instrucción de Trajano, que no es obra de Plutarco, sino de un Pseudo-Plutarco, nos ha llegado como una parte del *Policraticus* de Juan de Salisbury, lib. V, cap. 1.

torem vivendi, alioquin praesentem epistolam testem invoco quod in perniciem imperii non pergis auctore Plutarcho»[1].

2.9.3. Ideo circa correptionem hanc attende occasionem peccatorum, transgressionem praeceptorum, ammonitionem verborum, inflictionem verberum.

2.9.4. Occasio peccatorum est in puero, quia sicut in Genesi dicitur: «Prona sunt ab adolescentia in malum sensus et cordis humani cogitatio» (Gen 8,21). Nam ut dicit Chalcidius *Super Platonem:* Mobilior est anima puerilis et inquieta maxime propter irrationabilem mentis imbecilitatem nondum ratione firmata, deinde propter nimium calorem et humorem in illa aetate abundantem. Propter quod Plato ait in libro *De legibus* pueros nimio ignis luctari calore et propterea inordinate, sine iudicio et improbe omnino motus naturales in pueris celebrari»[2].

2.9.5. Quod specificat Augustinus in libro *Confessionum* I ubi dicit quod quaedam opera infantium etsi non prodeunt in effectum non tamen excusant affectum, dicens: «Imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium. Vidi ego et expertus sum zelantem puerum. Nondum loquebatur et intuebatur pallidus, amaro animo, collactaneum suum»[3]. Inde est quod pueri iactant membra et voces quae sunt signa passionum interius et signant prout possunt intrinsecas voluntates. Indignantur, flent et flendo vindicant se de non obtemperantibus sibi; plangunt, gemunt, dentibus strident, pedibus elidunt, et si aliquando non reprehendantur infantes non est hoc quia reprehendenda non faciunt, sed quia non intelligunt arguentem.

[1] Pseudo-Plutarchus, *Institutio Traiani (= Epistola ad Traianum).*
[2] Chalcidius, *Comm. in Timaeum Platonis,* CCIV.
[3] Augustinus, *Conf.,* I, 7.

como estímulo para tu vida; por otra parte, invoco la presente carta como testigo de que no te encaminas hacia la destrucción del imperio»[2].

2.9.3. Por eso, en torno a esta corrección presta atención al momento de las faltas, la infracción de las mismas, la advertencia de palabra, la imposición de castigos.

2.9.4. Hay en el niño un tiempo de las faltas, porque como se dice en el Génesis: «Pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal» (Gén 8,21). Pues como dice Calcidio *Sobre Platón:* «El alma del niño es más voluble y agitada principalmente a causa de la flaqueza irracional de su alma todavía no afirmada en la razón, y también a causa del excesivo ardor y los humores del cuerpo humano abundantes en aquella edad. Por eso dice Platón en el libro de *Las Leyes* que los niños luchan con el excesivo ardor del fuego y por esa razón las pasiones naturales se aceleran sin orden, sin reflexión y en general con maldad».

2.9.5. Lo concreta Agustín en el libro de las *Confesiones* I, donde dice que algunas acciones de los niños, aunque no llegan a su realización, sin embargo no justifican la inclinación, cuando dice: «La debilidad de los miembros infantiles es proclive, no el alma de los infantes. Yo he visto y he conocido a un niño de pecho que estaba celoso. Todavía no hablaba y, pálido de cólera, miraba a un hermano de leche suyo con aspecto enojado». Por eso sucede que los niños lanzan al aire sus miembros y gritos, que son señales en el fondo y marcan en la medida que pueden sus deseos interiores. Se indignan, lloran y con su llanto reclaman hacia ellos a los que no se someten a ellos; lloran, gimen, rechinan los dientes, dan patadas, y, si en alguna ocasión no se reprende a los infantes, no es porque no hacen cosas que hay que reprender, sino porque no entienden al que les reprocha.

[2] Esta cita en BEAUVAIS, *De eruditione...*, 25, 2, 1: l.c., 328.

Capitulum X

DE PRAECEPTORUM TRANSGRESSIONE MULTIPLICI IN PUERIS

2.10.1. Attende etiam transgressionem praeceptorum. Non enim est infans unius diei innocens super terram. Sed hoc interim omittamus et delicta alia replicemus.

2.10.2. Frequenter enim peccant agentes contra praecepta parentum et etiam magistrorum: currunt ad ludos, ad spectacula varia, pascentes oculos in rebus illicitis; libentius audiunt fabulas quam discant regulas vel scribant litteras.

2.10.3. Peccant in modo discendi, dum postponunt utilia immo odiunt necessaria; delectat eos spectaculum vanitatis ut in Virgilio equus ligneus plenus armatis et Troiae incendium atque ipsius umbra Creusae[1]. Nec hoc dixerim quin in rebus vanis multa possunt addisci plena utilitatis. Nam verba poetarum bona sunt pueris ad discendum, licet in eis propinetur error ut in vase venenum. Unde Augustinus in I *Confessionum,* ubi agit de libris in quibus continentur flagitia deorum, ostendens quod mali sunt et continent excusationes in peccatis quasi quis excuset se de fornicatione quia Iupiter legitur hoc fecisse et quasi coelesti magisterio se ad libidinem provocet et invitet. Ait ergo: «Non accuso verba quasi vasa electa atque praetiosa, sed vinum erroris quod in eis nobis propinabatur et nisi biberemus caedebamur: nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat»[2]. Vasa praetiosa et electa, dicit Augustinus, quia hinc verba

[1] Ibíd., I, 13.
[2] Ibíd., I, 16.

Capítulo X

DISTINTOS TIPOS DE INFRACCIÓN DE LOS PRECEPTOS EN LOS NIÑOS

2.10.1. Vigila también la infracción de los preceptos. Pues no hay sobre la tierra un niño de un solo día que sea inocente. Pero dejemos esto por el momento y repasemos otras faltas.

2.10.2. Pues con frecuencia los estudiantes cometen faltas contra los mandatos de los padres y también de los maestros: corren hacia los juegos, a espectáculos variados, recrean la vista en cosas prohibidas; escuchan fábulas con más gusto que aprenden reglas o escriben.

2.10.3. Se equivocan en la manera de aprender, mientras hacen menos caso de cosas provechosas, incluso odian cosas necesarias; les deleitan los espectáculos de la frivolidad como en Virgilio el caballo de madera lleno de hombres armados y el incendio de Troya o la sombra de la propia Creusa[1]. Y no diría que no puedan aprenderse muchas cosas llenas de provecho en cosas frívolas. Pues las palabras de los poetas son buenas para los niños para que aprendan, aunque en ellas se ofrece una trampa como un veneno en un vaso. Por eso Agustín en I de las *Confesiones,* cuando trata de los libros en los que se contienen las infamias de los dioses, exponiendo que son malos y además incluyen justificaciones en los pecados, casi como quien se disculpa de la fornicación porque se lee que Júpiter lo hizo y como si por la enseñanza celestial se incitara e invitara al desenfreno. Por tanto dice: «No acuso a las palabras como vasos escogidos y preciosos, sino al vino del engaño que se nos daba a beber con ellos y, si no bebíamos, éramos señalados: y no estaba permitido apelar a algún juez sobrio»[2]. Vasos preciosos y escogidos, dice Agustín, porque de ahí nacen las

[1] Creusa fue la esposa de Eneas, el héroe que escapó de Troya, hija de Príamo y de Hécuba.

[2] Véase también esta cita en Beauvais, *De eruditione...,* 5, 8, 2: l.c., 84.

nascuntur, hinc acquiritur eloquentia rebus persuadendis et sententiis explicandis valde necessaria. Sed tamen hoc plane profero quod utilius addiscerentur in pueritia aliqua moralia quam flagitia poëtica et satis ingenium puerile exerceretur et lingua. Sunt enim poëtica figmenta erroris integumenta.

2.10.4. Peccant etiam quia invident sociis melius addiscentibus. Unde Augustinus, ubi supra: «Magis timebam barbarismum facere quam cavebam si facerem non facientibus invidere»[3].

2.10.5. Peccant in appetitu laudis, ubi placere volunt hominibus intuitu vanitatis.

2.10.6. Peccant mendaciis, pravis consortiis, symbolis, ludis, iniuriis, pugnis, furtis, inobedientiis. Unde Augustinus ubi supra: «Fallebam innumerabilibus mendaciis et paedagogum et magistros et parentes amore ludendi, studio spectandi nugatoria et imitandi ludicra inquietudine. Furta etiam faciebam de cellario parentum et de mensa, vel gula imperitante vel ut haberem quod darem pueris ludum suum mihi, quo pariter utique delectabamur, tamen vendentibus. In quo etiam ludo fraudulentas victorias ipse vanae excellentiae cupiditate victus, saepe aucupabar. Quid autem tam nolebam pati atque atrociter si <deprehenderem> arguebam quam id quod aliis faciebam? Et si reprehensus arguerer saevire magis quam cedere libebat. Istane est innocentia puerilis?»[4].

2.10.7. Peccant etiam quia plerumquc iactant se fecisse quod non fecerunt, ne reputentur inter socios viliores quo fuerint castiores. Multa etiam dicunt ut rideatur, quod non facerent vel dicerent si soli essent, quia homines soli vix rident. Ideo fugienda sunt prava consortia quia ad malorum exhortationem pudet frequenter non esse impudentem.

[3] Ibíd., I, 19.
[4] Ibíd.

palabras, de aquí se adquiere la elocuencia muy necesaria para convencer de algunos temas y para aclarar opiniones. Pero, no obstante, declaro abiertamente que en la infancia temas morales se aprenderían con más provecho que las infamias poéticas y la inteligencia y la lengua de los niños se ejercitarían suficientemente. En efecto, las ficciones poéticas son la envoltura de extravíos del error.

2.10.4. Pecan también porque miran con malos ojos a los compañeros que aprenden mejor. Por eso Agustín donde más arriba: «Yo temía más cometer un barbarismo que, si lo cometía, cuidarme de envidiar a los que no lo cometían».

2.10.5. Pecan por su deseo de alabanza, cuando quieren agradar a los hombres con un miramiento de vanidad.

2.10.6. Pecan por embustes, malas compañías, signos externos, juegos, injurias, peleas, robos, desobediencias. Por eso Agustín, donde más arriba: «Engañaba con incontables mentiras tanto al preceptor y maestros como a mis padres por el deseo de jugar, con el afán de contemplar tonterías, y por el deseo de emular los entretenimientos. También cometía robos de la despensa de mis padres y de la mesa, o porque me dominaba el apetito, o para tener algo que dar a los niños que me vendían su propio juego a pesar de que con él disfrutábamos igual unos y otros. También en este juego yo mismo, vencido por el deseo de una falsa superioridad, a menudo buscaba éxitos fraudulentos. ¿Por qué, en cambio, no quería soportarlo tanto que incluso reaccionaba con irritación, si cogía la trampa que yo mismo hacía a los otros? Y, si cogido era censurado, prefería enfurecerme que ceder. ¿Es ésa la inocencia de los niños?».

2.10.7. Pecan también porque muchas veces se jactan de haber hecho lo que no hicieron, para no ser considerados entre los compañeros más despreciables cuanto más intachables han sido. También dicen muchas cosas para hacer reír, lo que no harían o dirían si estuvieran solos, porque los hombres solos apenas ríen. Por eso hay que huir de las malas compañías, porque ante el estímulo de los malos siente vergüenza a menudo de no ser descarado. ¿Qué de-

Quid de pomeriis quae frangunt, de fructibus quos furantur et carpunt ubi non est in <eo> necessitas sed sola perversitas? Excrescunt vepres libidinum et nulla invenitur manus eradicans vel parentum vel magistrorum.

Capitulum XI

DE VERBORUM AMMONITIONE MULTIPLICI: EXHORTATORIA, COMMONITORIA, INCREPATORIA ET CREBRA

2.11.1. Attende verborum ammonitionem. Virgae siquidem disciplinam debet praecedere comminatio, sicut excommunicationis sententiam praecedit ammonitio, quae aliquando plus valet et minus nocet. Quod maxime verum est in pueris ingenuis et moribus generosis. Nam secundum Senecam *De clementia ad Neronem:* Generosus animus facilius ducitur quam trahatur[1]. Pueri enim naturaliter sunt timidi et ob hoc a voluptatibus suis aliquando sola comminatione possunt deterreri et arceri. Unde in *Bucolicis:*

> Qui legitis flores et humi nascentia fraga,
> Frigidus, o pueri, fugite hinc, latet anguis in herba[2].

2.11.2. Sit igitur ammonitio exhortatoria ut in eis qui sunt susceptibiles disciplinae quos non oportet violenter trahere sed verbis inducere. Unde Augustinus probat in libro I *Conf.* quod melius addiscunt pueri liberalitate quam coacti necessitate. Dicit enim: «Satis elucet maiorem vim habere ad

[1] Seneca, *De clementia,* I, 24, 2.
[2] Vergilius, *Bucol.,* III, 92-93.

cir de los huertos que destrozan, de los frutos que roban y arrancan cuando no hay necesidad de ello, sino únicamente malicia? Los vicios de las pasiones crecen más de lo regular y no se encuentra ninguna mano tanto de padres como de maestros que los desarraigue.

Capítulo XI

LA CORRECCIÓN DE PALABRA DE MUCHAS MANERAS: EXHORTATORIA, CONMINATORIA, REPROCHADORA Y FRECUENTE

2.11.1. Observa la corrección de palabra, ya que la amenaza debe preceder a la educación de la vara, lo mismo que la advertencia precede al decreto de excomunión, lo que en ocasiones tiene más fuerza y perjudica menos. Esto sobre todo es verdad en los niños de buena familia y de costumbres nobles. Pues según Séneca en *De la clemencia a Nerón:* Es más fácil guiar que arrastrar a un espíritu noble. Pues los niños por naturaleza son tímidos y por esto pueden ser alejados y desviados a veces de sus deseos con solo una advertencia. Por eso en las *Bucólicas:*

> Niños que cogéis flores y fresas que nacen en la tierra, huid de aquí, una fría culebra se oculta debajo de la hierba[1].

2.11.2. Haya, pues, una advertencia exhortativa hacia estos que son susceptibles de recibir educación, a los que no conviene arrastrar con severidad, sino seducir con palabras. Por eso, Agustín en el libro I de las *Confesiones* muestra: aprenden mejor los niños con amabilidad que obligados por la fuerza. Pues dice: «Se pone de manifiesto que para enseñar

[1] *Latet in herba:* frase que pasó a ser proverbial. En Beauvais, *De eruditione...,* 25, 7: l.c., 338.

discendum puerilia liberam curiositatem quam meticulosam necessitatem»[3]. De talibus pueris Ovidius I *De arte:*

> Ingenium coeleste suis velocius annis
> surgit [4]

et Statius in <VI> *Thebaidos:*

> .....Maturius aevo
> Robur, et ingentes spondet tener impetus annos[5].

2.11.3. Debet etiam esse comminatoria, eo quod quidam vel ex naturae corruptione vel ex mala educatione reperiuntur dyscoli, quos sicut pullos indomitos freno disciplinae et comminatione necesse est coerceri. Sicut enim a pravis generantibus saepe contrahunt morbos graves, ita ex eis quae dicta sunt contrahunt pravos mores et impletur illud Ovidii in libro *Epistolarum:*

> Scilicet ut teneros laedunt iuga prima iuvencos
> Frenaque vix patitur de grege captus equus,
> Sic male vixque subit primos mores rude pectus[6].

2.11.4. Debet etiam esse increpatoria, ut si peccaverint arguantur, si tramitem regulae excesserint corrigantur, prout dicit Augustinus: «quia peccator est corripe, quia homo miserere»[7]. Unde Psalmus: «Corripiet me iustus in misericordia et increpabit me» (Ps 140,5). Sic enim agitur misericorditer cum puero quando castigatur et increpatur,

[3] Augustinus, *Conf.*, I, 14.
[4] Ovidius, *Ars amatoria*, I, 185-186.
[5] P. Statius, *Thebais*, VI, 756-757.
[6] Ovidius, *Heroides*, IV, 21-23.
[7] Cf. *Decretum Gratiani*, C. XXIII. q. IV, c. 35.

a los niños tiene bastante más fuerza una curiosidad libre que una necesidad temerosa». Sobre tales niños, Ovidio I en *El arte de amar:*

> Surge una inteligencia divina más veloz que sus años[2].

Y Estacio en VI de *La Tebaida:*

> Una fuerza más desarrollada que su edad, y un tierno ímpetu promete años venturosos[3].

2.11.3. La corrección también debe ser conminatoria, por el hecho de que, o bien por una alteración de la naturaleza o bien por una mala educación, algunos se encuentran díscolos[4], a los que es necesario reprimir como a criaturas indómitas con el freno de la instrucción y con la advertencia. Y, así como con frecuencia de malos progenitores contraen graves enfermedades, así de lo que se ha dicho contraen malas costumbres y se cumple lo que dice Ovidio en el libro de las *Cartas:*

> Sin duda que como a los tiernos novillos lastiman los primeros yugos y el caballo cogido de la manada apenas soporta el freno, así el corazón inexperto afronta mal y con dificultad las primeras costumbres[5].

2.11.4. La corrección debe ser también reprochadora, para que sean reprendidos, si han cometido faltas, si se han salido de la senda de la norma, sean enderezados, según dice Agustín: «porque es pecador repréndelo, porque es hombre compadécelo»[6]. Por eso el Salmo: «Que me corrija el justo en la misericordia y me reprenda» (Sal 140,5). Así pues, se obra con misericordia con el niño cuando se le castiga o

[2] Cf. ibíd., 25, 4, 2: l.c., 330.

[3] Cf. ibíd., 25, 4, 2: l.c., 332.

[4] Díscolos. Etimología de *di-scholus*: separado, desligado de la escuela.

[5] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 25, 5, 1: l.c., 332. Gilberto al igual que Beauvais o copiaron un texto corrompido o cambiaron la palabra latina amores por mores.

[6] Cf. ibíd., 26, 6, 2: l.c., 350.

sicut cum phrenetico quando ligatur, vel cum eo qui per capillos extrahitur ne submergatur.

2.11.5. Sit etiam crebra. Licet enim in principio non videatur doctor proficere, tamen non debet ab ammonitione cessare. Unde in Prov.: «Erudi filium tuum, et ne desperes» (Prov 19,18). Quia ut dicit Iulius Caesar: «Rerum omnium magister est usus»[8]. Et Cicero in oratione *Pro Cornelio Balbo:* «Usus, inquit, assiduus uni rei deditus et ingenium et artem saepe vincit»[9]. Ideo sicut dicit Sallustius in *Iugurthino*: «plura sunt quae licet gravia sint, ex consuetudine tamen habentur pro nihilo»[10]. Hinc etiam Ovidius in libro *De arte* I:

> Tempore difficiles veniunt ad aratra iuvenci,
> Tempore lata pati frena docentur equi;
> Ferreus assiduo consumitur anulus usu;
> Interit assidua vomer aduncus humo[11].

Et in II libro:

> Nihil assuetudine maius[12].

Capitulum XII

DE VERBERUM INFLICTIONE. QUOMODO DEBENT INFLIGI ET RECIPI

2.12.1. Attende etiam inflictionem verberum ut sunt virgae, ferulae, scuticae, corrigiae, quibus agitur ut in pue-

[8] Iulius Caesar, *De bello civili,* II, 8, 3.
[9] M. T. Cicero, *Pro Cornelio,* XX.
[10] C. Sallustius Crispus, *Bellum Iugurthinum,* XXXI, 26.
[11] Ovidius, *Ars amatoria,* I, 469-472.
[12] Ovidius, *Ars amatoria,* II, 345.

reprende, así como con un loco cuando se le ata o con el que se le coge por los pelos para que no se hunda en el agua.

2.11.5. Debe ser también frecuente. Pues aunque al principio no le parezca al maestro que aprovecha, sin embargo no debe renunciar a la advertencia. Por eso en Proverbios: «Educa a tu hijo y no desesperes» (Prov 19,18). Porque, como dice Julio César: «La experiencia es maestra de todas las cosas»[7]. Y Cicerón en el discurso *En defensa de Cornelio Balbo* dice: «La práctica continuada en una sola cosa supera a menudo no sólo el talento, sino también el arte»[8]. Por ello, como dice Salustio en *La guerra de Yugurta:* «existen muchas cosas que, aunque son serias, sin embargo se tienen en nada por la costumbre»[9]. De ahí también Ovidio en el libro *El arte de amar* I:

> Con el tiempo los novillos reacios acuden al arado, con el tiempo los caballos son enseñados a soportar el ancho freno, el anillo de hierro se desgasta con el uso continuado, la curva reja del arado se gasta con la tierra frecuente[10].

Y en el libro II:

> Nada hay más poderoso que la costumbre[11].

Capítulo XII

LA IMPOSICIÓN DE CASTIGOS FÍSICOS. DE QUÉ MODO DEBEN IMPONERSE Y SER RECIBIDOS

2.12.1. Presta atención también a la imposición de castigos físicos como son las varas, palmetas, azotes, látigos con los que se logra que en los niños se castigue la ignorancia,

[7] Cf. ibíd., 25, 5, 2: l.c., 334.
[8] Cf. ibíd.
[9] Cf. ibíd.
[10] Cf. ibíd.
[11] Cf. ibíd.

ris imperitia debelletur, prout dicit Augustinus XXII *De civit. Dei:* «Quid sibi, inquit, volunt multimodae formidines quae cohibendis parvulorum adhibentur vanitatibus? Quid paedagogi, quid magistri, quid ferulae, quid virgae, quid enim huiusmodi poenis agitur nisi ut imperitia debelletur et prava cupiditas infirmetur, cum quibus malis in hoc saeculo vivitur? Quid est enim quod cum labore discimus, sine labore nescimus, cum labore strenui, sine labore inertes sumus? Nonne, inquit, apparet hic humana natura velut pondere suo proclivis existat et quanto opere ut inde liberetur indigeat?»[1].

2.12.2. Nota ergo quod verbera pueris infliguntur ex dilectione. Quem enim Dominus magis diligit plus verberat et affligit, et flagellat Dominus omnem filium quem recipit. Unde in Proverbiis dicitur: «Disciplinam Domini ne abicias cum ab eo corriperis; quem enim Dominus diligit corripit, et quasi pater in filio complacet sibi» (Prov 3,11). Et in Psalmis: «Si dereliquerint filii eius legem meam visitabo in virga iniquitates eorum et in verberibus peccata eorum» (Ps 88,31.33). Et in Isaia: «Egredietur virga de radice Iesse» (Is 11,1). Interpretatur autem Iesse incendium, quia ex amoris incendio fit virgae percussio, quia ait Dominus: «Ego quos amo arguo et castigo» (Apoc 3,19).

2.12.3. Secundo proficiunt in vitiorum extirpatione, illuminant in cognitione et eruditione et conservant puerum in suae innocentiae debita perfectione. Audi de purgatione: sicut ignis purgat et tollit metalli impuritatem et scoriam et ventus purgat a grano paleam et lima rubiginem, ita et verberum ictus tollunt a pueris foeditatem. Unde Boetius in libro *De disciplina scholarium* recitat de puero qui patri suo morsu acutissimo praecidit nasum, quia cum fuerat puer in scholis et deditus vitiis correptus et correctus non fuerat sed vitam terminavit per crucis opprobrium et patibuli suspendium[2].

[1] Augustinus, De *civitate Dei,* XXII, 22 (PL 41,786).
[2] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* II (PL 64,1227D).

según dice Agustín en XXII de *La ciudad de Dios:* «¿A qué vienen los varios temores que se aplican para reprimir los caprichos de los pequeños? ¿Por qué los pedagogos, por qué los maestros, por qué las palmetas, por qué las varas, pues qué se consigue con castigos de este tipo sino que se combata la ignorancia y se debiliten las malas pasiones, males con los que se convive en este tiempo? Pues ¿por qué lo que aprendemos con esfuerzo, lo olvidamos sin él, somos diligentes con esfuerzo, indolentes sin fatiga? ¿No demuestra claramente éste, dice, inclinado por la naturaleza humana como por su propio peso y de cuán grande esfuerzo necesita para que se libere de ello?».

2.12.2. Toma nota por tanto de que los castigos se imponen a los niños por amor. Pues el Señor al que más quiere más azota, golpea con violencia, tortura el Señor a todo hijo que recibe. Por eso en los Proverbios se dice: «No rehúses la corrección de Dios cuando te corrija, pues a quien el Señor ama le corrige, como un padre se complace en el hijo» (Prov 3,11). Y en los Salmos: «Si sus hijos abandonaran mi ley, afligiré con una vara sus excesos y con azotes sus pecados» (Sal 88,31.33). Y en Isaías: «Y brotará una vara de la raíz de Jesé» (Is 11,1). Explica sin embargo el incendio de Jesé, porque a partir del fuego del amor se produce el golpe de la vara, porque el Señor dice: «Yo a los que amo, reprendo y corrijo» (Ap 3,19).

2.12.3. En segundo lugar, son eficaces en el desarraigo de los vicios, iluminan en el conocimiento y en el aprendizaje y conservan al niño en la perfección adecuada a su inocencia. Presta atención sobre la expiación: así como el fuego purifica y quita la impureza y escoria del metal y el viento limpia la paja del grano y lima el orín, así también los golpes de los azotes hacen desaparecer la impureza de los niños. Por eso Boecio en el libro *La disciplina de los escolares* dice de un niño que cortó la nariz a su padre con un mordisco muy penetrante, porque, cuando el niño había estado en la escuela y se había entregado a los vicios, no había sido reprimido ni corregido, sino que acabó su vida en medio del oprobio de la cruz y colgado del patíbulo.

2.12.4. Audi de illuminatione, in Ieremia scribitur, secundum translationem Septuaginta: «Per omnem dolorem et flagella erudieris Ierusalem» (Ier 6,8), quia, qui in ignem excitat prius fumo affligitur quam ad igneam veniat claritatem. Sic enim ex felle piscis illuminati sunt oculi Tobiae, quia per verberum amaritudinem illuminamur eruditione (Tob 11,13ss). Et secundum Isaiam: «Illos docebit Dominus scientiam qui sunt ablactati a lacte» (Is 28,9). Cor enim Salomonis ideo funditus sapientia deseruit quia sub virgae disciplina non fuit. Audi de perfectione. Pueri qui deliciis dissolvuntur, in bono verberibus solidantur. Sicut vasa lutea igne siccantur, sic virtus, secundum Apostolum, in tribulatione perficitur (2 Cor 12,9).

2.12.5. Tertio recipi debent sine oris murmuratione, sed cum gratiarum actione. Si enim asini sumus aculeo et calcaribus indigemus. Unde dicitur in Ecclesiastico: «Cibaria et virga et onus asino; panis et disciplina et opus servo» (Eccli 33,25). Non ergo debes contra stimulum calcitrare, nisi te volueris iterato ve1, sicut vulgariter dicitur, bis pungere. Propter hoc etiam flagellatus est rex Ezechias, quia cum Deus eum ab hostibus liberaret gratias Deo non egit et gravem infirmitatem incurrit (cf. 4 Re 20,1). Propter hoc Ieremias dicit se videre virgam nuceam, secundum aliam' translationem (Ier 1,11). Nux enim habet amaritudinem in cortice, dulcedinem in nucleo, quia amaritudo verberis et dulcedo gratiarum actionis coniugari debent in puero verberato.

2.12.4. En cuanto a la iluminación, en Jeremías se escribe según la traducción de los Setenta[1]: «A través de todos los dolores y azotes serás enseñada, Jerusalén» (Jer 6,8), porque quien enciende el fuego sufre con el humo antes que surja el resplandor del fuego. Y con la hiel de un pez se iluminaron los ojos de Tobías, porque por medio del dolor de los azotes somos iluminados en la enseñanza (Tob 11,13ss). Y según Isaías: «El Señor enseñará ciencia a los que han sido destetados» (Is 28,9). De hecho, la sabiduría abandonó de raíz el alma de Salomón porque no estuvo bajo la disciplina de la vara. Presta atención sobre el perfeccionamiento. Los niños que se destruyen con los placeres se consolidan en el bien con los azotes. Así como las vasijas de barro se secan con el fuego, según el Apóstol, así la virtud se acrisola con la tribulación (2 Cor 12,9).

2.12.5. En tercer lugar, debe recibirlos sin réplicas de palabra y con agradecimiento. Pues si somos asnos, necesitamos del aguijón y de las espuelas. Por eso se dice en el Eclesiástico: «El forraje, el palo y la carga para el asno; el pan, la disciplina y el trabajo para el esclavo» (Eclo 33,25). Por tanto, no debes dar coces contra el aguijón, a no ser que por repetición quisieras, como vulgarmente se dice, pincharte dos veces. Por esto fue azotado también el rey Ezequías, porque al liberarlo Dios de los enemigos no dio gracias a Dios y contrajo una grave enfermedad (cf. 2 Re 20,1). Por causa de esto Jeremías dice que él ve una vara de almendro, según otra versión (Jer 1,11). Pues la almendra tiene amargor en la cáscara, dulzor en la parte blanda del interior, porque el amargor del azote y el dulzor del agradecimiento deben juntarse en el niño castigado.

[1] La denominación LXX, en latín Septuaginta, se debe a que se solía redondear a setenta el total de los presentes traductores que llevaron a cabo la traducción de los textos bíblicos hebreos al griego, y también en un tiempo de 72 días. Y que aunque trabajaron por separado y aislados, coincidieron en su trabajo de forma prodigiosa. Cf. SAN ISIDORO, *Etymologiae,* VI, 3, 3, 5 y HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didasalicon...,* o.c., cap. V, p.188.

2.12.6. Quarto recipi debent sine cordis et operis obduratione. Dicit enim Ecclesiasticus: «Vir prudens et disciplinatus non murmurabit correctus» (Eccli 10,18). Nam sicut testa vacua ad ignem crepat, plena non crepat, et sicut aqua parietem luteum dissolvit, marmoreum vero et pulchriorem efficit, ita mali sub virga murmurant, maledicunt, obdurantur et calcitrant, et impletur illud Ecclesiastici: «Praecordia fatui quasi rota carri» (Eccli 33,5). Carrum enim vel carrus foenum portat, et quasi stridendo dum portat murmurat. Ii sunt de quibus Ieremias dicit: «Percussisti eos et non doluerunt; attrivisti eos et noluerunt recipere disciplinam; obduraverunt faciem suam supra petram» (Ier 5,3). Et in Proverbiis: «Verberaverunt me et non dolui; traxerunt me et non sensi» (Prov 23,35). Tanto siquidem quis aegrotat periculosius, quanto insensibilius.

Capitulum XIII

DE CORREPTIONIS MODERATIONE QUAE CONSISTIT IN QUATUOR: AFFECTU, MODO, TEMPORE, LOCO

2.13.1. Post electionem, eruditionem, correptionem, videamus correptionis moderationem, Ubi attendas: correptoris affectum, correptionis modum, corripiendi tempus et locum.

2.13.2. Affectus debitus requiritur in doctore ut non ex ira immoderata corripiat vel furore, sed ex zelo potius et amore. Propter hoc in Archa Testamenti coniuncta sunt ista tria: virga, tabulae legis et manna: virga severae correctionis,

2.12.6. En cuarto lugar, deben ser recibidos sin cerrazón de corazón y de obra. Pues dice el Eclesiástico: «"El varón sabio y disciplinado no murmurará cuando es corregido" (Eclo 10,18). Pues, así como la olla vacía puesta al fuego crepita, una llena no crepita, y así como el agua disuelve una pared de barro, en cambio a una de mármol la vuelve incluso más hermosa; así los malos bajo la vara replican, maldicen, se hacen insensibles y se resisten y se cumple aquello del Eclesiástico: "El corazón de un necio es como una rueda de carro" (Eclo 33,5). Pues transporta el carro o más bien el carro heno y, mientras lo transporta, como rechinando, murmura. Éstos son de los que Jeremías dice: "Los has golpeado y no se han dolido, los atormentaste y no quisieron aceptar la corrección; endurecieron su cara más que una piedra" (Jer 5,3). Y en los Proverbios: "Me han pegado y no me ha dolido, me han arrastrado y no lo he sentido" (Prov 23,35). Ya que uno enferma tanto más peligrosamente cuanto menos lo nota».

Capítulo XIII

LA MODERACIÓN DE LA CORRECCIÓN QUE CONSISTE EN CUATRO ASPECTOS: EL AFECTO, LA MANERA, EL TIEMPO Y EL LUGAR

2.13.1. Después de la elección, la instrucción y la corrección, veamos la moderación de la corrección. Donde se han de tener en cuenta: el afecto del corrector, la manera de la corrección, el tiempo y el lugar de acometerlo.

2.13.2. Se requiere el afecto correspondiente en el profesor para que no corrija como consecuencia de una cólera desproporcionada o locura, sino más bien como consecuencia del celo y del amor. A causa de esto, en el Arca del Testamento están unidas estas tres cosas: la vara, las tablas de la Ley y el maná: la vara de la corrección severa, el

manna mansuetae consolationis et compassionis et tabulae discretionis.

2.13.3. Modus etiam servandus est quia, ut dicit Horatius in *Epistolis:*

> .....tractari mollius aetas
> imbecilla solet[1].

Et Quintilianus in libro II *De oratoria institutione:* «Ingenia puerorum nimia emendationis severitate deficiunt: desperant enim et dolent ac novissime oderunt et quod maxime nocet, omnia timent, nihil conantur. Lex etiam humana senioribus propinquis potestatem tribuit iuniorum delicta corrigendi pro qualitate delicti. Quod tamen cum moderamine quodam et iure quasi patrio conceditur ut in immensum haec licentia non extendatur. Nam si atrocitas facti emendationis domesticae ius excedit placet enormis delicti reos iudicis tradi vocationi. Affectum autem moderatum voco illum qui medius est inter remissionem et crudelitatem, quod dicimus clementiam»[2].

2.13.4. Unde Seneca in II libro *De clementia ad Neronem:* «Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi, vel lenitas superioris adversus inferiorem»[3]. «Illos autem crudeles vocamus qui puniendi causam habent, modum non habent, sicut Phalaris aut Busiris qui in homines super humanum saeviebant modum»[4]. Non turbidus pueris semper ostendatur vultus: nam imbecilles sunt oculi qui ad

[1] HORATIUS, *Satirae,* II, 2, 85-86.
[2] QUINTILIANUS, *Institut. orat.* II, 4.
[3] SENECA, *De clementia,* II, 3, 1.
[4] Ibíd., II, 4, 3.

maná del suave consuelo y de la compasión y las tablas de la discreción[1].

2.13.3. También hay que guardar la justa medida porque, como dice Horacio en las *Epístolas:*

> la edad tierna suele tratarse más suavemente[2].

Y Quintiliano en el libro II de *La institución oratoria:* «Las cualidades de los niños desfallecen con la excesiva severidad de la corrección, pues desesperan y se afligen y a la postre odian y, lo que más daño hace, tienen miedo a todo, y no intentan nada. También la ley humana otorga a los parientes mayores la posibilidad de corregir las faltas de los más jóvenes según la cualidad de la falta. Sin embargo, esto se concede con una cierta moderación y con un derecho casi paterno para que esta facultad no se extienda hasta el infinito. Pues, si la enormidad del hecho traspasa el derecho de corrección doméstica, la ley dispone que los reos de un delito enorme sean entregados a la acción de un juez. Con todo, llamo razonable a aquel afecto intermedio entre el perdón y la crueldad, que llamamos clemencia»[3].

2.13.4. Por eso Séneca en el libro II *De la clemencia a Nerón* dice: «Clemencia es la templanza del alma en la facultad de venganza o la condescendencia de un superior hacia un inferior». «Pues llamamos crueles a aquellos que tienen el derecho de castigar, pero no tienen medida, como Fálaris o Busiris que se ensañaban contra los hombres por encima de la moderación humana»[4]. No se muestre siempre a los niños un rostro sombrío: pues son ojos pusilánimes los que

[1] Con la vara Aarón hizo prodigios ante el faraón para sacar a los judíos de Egipto. Las Tablas de la Ley contenían los diez mandamientos que Yahvé dio a Moisés en el monte Sinaí. El maná es el alimento con que los israelitas sobrevivieron en la travesía del desierto.

[2] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 26, 7, 1: l.c.: 352.

[3] Cf. ibid.

[4] Busiris. En la leyenda griega, Busiris es un rey egipcio. Su nombre no aparece en ninguna de las dinastías faraónicas, aunque tal vez sea una deformación de Osiris. Busilis fue un monarca muy cruel. Su tiranía había obligado a huir de Egipto a Proteo. Filaris = Procustes: bandido entre Megara y Atenas.

alienam lippitudinem suffunduntur[5]. Unde in Proverbiis dicitur quod non semper puero arrideatur neque semper condoleatur (Eccli 30,10).

2.13.5. Tempus etiam congruum est correptionis observandum, ut scilicet non semper inferatur poena, sed quandoque venia, quia cum oppositorum eadem sit disciplina, parcere autem et punire sint contraria, qui nescit parcere nescit punire[6].

2.13.6. Ideo Seneca dicit quod malis aliquando parcendum est sicut membris languentibus medicina minutio sanguinis est. Aliquando etiam differatur vindicta ut tempus illud affectetur quo facilius correptio operetur[7]. Sic enim physici corporum ubi usitata remedia non procedunt ad contraria se convertunt[8]. Ergo ubi non proficitur severitate utendum est clementiae lenitate.

2.13.7. Locus etiam requiritur, ut si culpa est occulta secreto est correptio facienda, publice vero si publica. Unde ad Timotheum 1: «Peccantem coram omnibus argue ut ceteri timorem habeant» (1 Tim 5,20). Sed de occulta dicitur in Matthaeo XVIII: «Corripe eum inter te et ipsum solum» (Mt,18,15). Et beatus Isidorus: «Palam, inquit, arguendi sunt qui palam delinquunt; ut dum unus aperte corripitur plurimi emendentur»[9]. Hoc igitur in fine concludo quod ita debet procedere moderata correptio quod ex ea relinquatur moderatus timor in puero.

2.13.8. Unde Seneca: «Temperatus timor cohibet animos, assiduus vera et acer in audaciam iacentes excitat et omnia experiri suadet»[10]. Unde boni parentes et boni doctores pueros obiurgant, aliquando minantur, aliquando

[5] Ibíd., II, 6, 4.

[6] Cf. Vicente de Beauvais, *De eruditione...*: l.c., 95,111-112.

[7] Seneca, *De clementia,* I, 5, 1. La cita es incompleta e inexacta: «Parcendum itaque est improbandis civibus non aliter quam membris languentibus; et si quando misso sanguine opus est, sustinendum est, ne ultra, quam necesse est, incidas».

[8] Seneca, *De clementia,* I, 9, 6.

[9] Isidorus Hispalensis, *Libri Sententiarum,* III, 46, 13-14 (PL 83,716B).

[10] Seneca, *De clementia,* I, 12, 4.

se turban ante las legañas ajenas. Por eso en los Proverbios se dice que no siempre se sonría al niño ni siempre se le compadezca (Eclo 30,10).

2.13.5. También se ha de estar atento al momento propicio de la corrección, para que evidentemente no siempre se deduzca el castigo, sino alguna vez el perdón, porque la misma enseñanza es de contrarios, pues el perdonar y castigar son contrarios: quien no sabe perdonar no sabe castigar [5].

2.13.6. Por eso Séneca dice que en ocasiones se ha de perdonar a los malos, lo mismo que la sangría es un remedio para los miembros débiles. Alguna vez también debe aplazarse el castigo hasta que llegue el momento, para que la corrección tenga efecto con más facilidad. Pues así los médicos naturistas, cuando los remedios tradicionales no adelantan, se pasan a los contrarios [6]. Así pues, cuando no se obtienen resultados con la severidad, se ha de emplear la suavidad de la clemencia.

2.13.7. También se requiere el lugar, ya que si la falta es oculta se ha de corregir en secreto, pero en público si es pública. Por eso a Timoteo I: «Denuncia al que comete una falta delante de todos para que los demás sientan temor» (1 Tim 5,20). Pero sobre la oculta se dice en Mateo XVIII: «Repréndele entre tú y él mismo, a solas» (Mt 18,15). Y san Isidoro dice: «Se han de denunciar a la vista de todos los que cometen una falta en público, para que, mientras uno solo es corregido a la vista de todos, la mayoría se enmiende» [7]. Así pues, en este propósito encierro que la corrección moderada debe proceder de tal manera que de ella quede en el niño un moderado temor.

2.13.8. Por eso Séneca: «Un moderado temor reforma los espíritus, pero el persistente y violento provoca a los abatidos el atrevimiento y los invita a intentarlo todo». Por eso los buenos padres y los buenos maestros reprenden a

[5] Este párrafo es un resumen de Beauvais del cap. 26, 8, 1: l.c., 352.

[6] Médicos naturistas son aquellos médicos que propugnan la vida natural como medio de prevenir y curar las enfermedades.

[7] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 26, 9.

blande ammonent, aliquando increpant, aliquando verberant. Nemo autem sapiens ad exigenda supplicia pervenit nisi qui remedia consumpsit. Unde Seneca: «Prope est ut libenter damnet qui cito, ut inique puniat qui nimis»[11]. Et infra: «Nonne pessimus pater videbitur qui assidue plagis liberos etiam ex levissimis causis compescit?

2.13.9. «Utrum autem praeceptor liberalibus studiis dignior qui excarnificabit discipulos si memoria illis non constiterit aut si parum agilis in legendo oculus haeserit; an qui monitionibus et verecundia emendare malit?». «Equum non crebris verberibus exercet domandi peritus magister: fiet enim formidolosus et contumax, nisi eum blandiente tactu permulseris. Idem facit venator quicumque instituit catulos vestigia sequi quique iam <exercitatis> utitur ad excitandas vel persequendas feras. Nec crebro illis minatur, contundetur enim animus et quidquid est indolis comminuetur trepidatione degeneri; ne[c] licentiam vagandi errandique passim concedit. Adicias iis licet tardiora agentes iumenta quae cum ad contumelias et miserias nata sint, nimia saevitia coguntur iugum detrectare»[12]. «Nullum animal morosius est, nullum maiore arte tractandum quam homo et nulli magis parcendum»[13].

[11] Ibíd., I, 14, 3.
[12] Ibíd., I, 16, 2-5.
[13] Ibíd., I, 17, 1.

los niños, alguna vez amenazan, a veces aconsejan cariñosamente, en ocasiones censuran, otras veces azotan. Por otra parte, ningún sabio llega a reclamar castigos, a no ser que haya agotado los remedios. Por eso Séneca: «Falta poco para que imponga una pena con agrado quien lo hace en seguida, para que castigue desproporcionadamente quien castiga en exceso». Y más abajo: «¿No parecerá un padre pésimo el que reprime constantemente a sus hijos con golpes incluso por motivos muy insignificantes?[8].

2.13.9. «Y a su vez ¿parecerá más digno para los estudios liberales el profesor que mortifica a los discípulos, si les falla la memoria o su vista poco ágil en la lectura se para, o el profesor que prefiere corregir con advertencias y respeto?». «El domador experto no ejercita al caballo con repetidos golpes, pues se hará asustadizo e indócil si no le pasas suavemente la mano por encima acariciándole. Lo mismo hace cualquier cazador que enseña a sus cachorros a rastrear las huellas y, una vez habituados, los utiliza para levantar y perseguir las fieras. Y no los amenaza a menudo, pues el espíritu se debilitará y cualquier cualidad que tenga se disminuirá por la agitación cobarde, ni les da la oportunidad de esparcirse y de andar vagando de aquí para allá por diversas partes. Puedes añadir a éstos a los que conducen a bestias de carga, aunque más lentas, que a pesar de que han nacido para los malos tratos y trabajos, por la excesiva dureza, se les obliga a rehusar el yugo». «Ningún animal es más difícil, ninguno se ha de tratar con mayor delicadeza que el hombre y a ninguno se ha de escatimar nada».

[8] Las alusiones de Séneca al mundo rural están ajustadas a los destinatarios de estos escritos, que no entendían otro lenguaje, ya que su nivel intelectual y contexto social no entendían consideraciones mayores.

TERTIA PARS

De iis quae pertinent ad discipulum informandum et de ordine procedendi in libello

3.0.1. Executis illis quae ad doctorem pertinent sive ad didascalum, procedamus ad ea quae pertinent ad discipulum informandum, agentes primo de doctrina quoad statum inchoationis, secundo quoad statum progressionis, tertio quoad statum perfectionis.

3.0.2. Et quoad statum inchoationis primo tangamus antecedentia, secundo comitantia, tertio consequentia, quarto extranea sive contraria. Antecedentia enim voco quae animum discipuli ad addiscendum disponunt, comitantia quae dispositum perficiunt, consequentia quae perfectum ostendunt, extranea quae impediunt.

3.0.3. Antecedentia sunt ut sit discipulus voluntarie subiectus ad inhaerendum, attentus ad audiendum, docilis ad intelligendum, benevolus ad recipiendum: subiectus magistro, docilis ingenio, attentus exercitio, benevolus animo[1].

[1] Pseudo-Boetius, *De disciplina schol.*, II (PL 64,1227A).

TERCERA PARTE

De lo que corresponde para la instrucción del alumno y sobre el orden para avanzar en el librito

3.0.1. Una vez examinadas las cuestiones que se refieren al maestro o profesor, pasemos a las que corresponden a la formación del alumno, tratando en primer lugar de la instrucción en el punto de partida del comienzo, en segundo en la situación del progreso y en tercer lugar en cuanto a la situación de la conclusión.

3.0.2. Y en cuanto a la situación de comienzo debemos tratar en primer lugar de los antecedentes, en segundo de las circunstancias concomitantes, en tercero las consecuentes y en el cuarto las circunstancias extrañas u opuestas. Y llamo antecedentes a las circunstancias que impulsan el espíritu del discípulo a aprender, concomitantes las que hacen realidad ese impulso, consecuentes las que muestran lo realizado, extrañas las que se oponen a ello.

3.0.3. Antecedentes son que el discípulo esté voluntariamente entregado para aplicarse a los estudios, sea atento para escuchar, apto para aprender, esté deseoso para recibir; que esté unido al maestro, sea de carácter dócil[1], aplicado en el ejercicio y de espíritu bondadoso.

[1] La etimología de dócil: que es capaz de dejarse enseñar, es decir, inteligente.

Capitulum I

DE VOLUNTARIA DISCIPULI SUBIECTIONE ET QUOD NECESSARIA EST AD QUATUOR: AD TOLLENDAM SUPERBIAM, AD INDUCENDAM VERECUNDIAM ET REVERENTIAM, AD FIRMANDAM PATIENTIAM, AD TENENDAM OBEDIENTIAM

3.1.1. Primo ergo subiectio est necessaria. Nam paribus passibus ambulare debent scholarium rudimenta et virtutum incrementa. De hac ergo subiectione dicit Boetius: «Qui non novit se subici non noscet se magistrari. Miserum autem est eum fieri magistrum qui se non novit esse discipulum»[1]. Est autem haec subiectio necessaria ad tollendam superbiam, ad inducendam verecundiam et reverentiam, ad firmandarn patientiam, ad tenendam obedientiam.

3.1.2. Superbia claudit oculos et tumidos efficit, quibus clausis et tumefactis veritatis radios mentis oculus non agnoscit. Unde Isidorus libro III *De summo bono:* «Numquam consequuntur legendo perfectam scientiam arrogantes; nam quamvis sapientes in superficie videantur, medullitus tamen veritatis arcana non tangunt quia superbiae nube praepediuntur»[2].

3.1.3. Haec autem superbia, secundum Boetium, gaudet vestium variatione frequenti, pectinis beneficio caesariern polit, calamistri tortuositate componit, sertorum varietate lascivit, vultum fuco perlinit, novacula pilos saepe praecidit, gemmatis monilibus pectus ornat, ventrem cingulorum varietate castigat, sinum aromatibus implet, ultimo raro scholis interest, parum proficit, parum prodest; rostratis, lunulatis,

[1] Ibíd., II (PL 64,1226D).
[2] Isidorus Hispalensis, *Libri Sententiarum,* III, 11, 2 (PL 83,682B).

Capítulo I

LA VOLUNTARIA SUMISIÓN DEL DISCÍPULO Y SU NECESIDAD PARA CUATRO OBJETIVOS: PARA HACER DESAPARECER LA SOBERBIA, PARA SUSCITAR LA MODERACIÓN Y EL RESPETO, PARA ASEGURAR LA TOLERANCIA Y PARA TENER OBEDIENCIA

3.1.1. Por tanto, en primer lugar es necesaria la sumisión. Pues el aprendizaje de los escolares y el aumento de sus virtudes deben caminar cogidos de la mano. Por eso sobre esta sumisión dice Boecio: «Quien no sabe someterse ignora el aprendizaje. A su vez es lamentable que se haga maestro quien no sabe ser alumno»[1]. Esta sumisión es necesaria para quitar la soberbia, para suscitar la moderación y el respeto, para asegurar la tolerancia y para tener obediencia.

3.1.2. La soberbia cierra los ojos y los vuelve orgullosos. Cerrados éstos e hinchados de orgullo, el ojo del entendimiento no conoce el brillo de la verdad. Por eso Isidoro en el libro II de *El sumo bien:* «Los soberbios nunca alcanzan con la lectura la ciencia completa, porque, aunque parezcan sabios en la superficie, sin embargo en su interior no tocan los secretos de la verdad, porque se lo impide la nube de la soberbia».

3.1.3. Esta soberbia, según Boecio, se regocija con el cambio frecuente de ropaje, compone la cabellera con la ayuda del peine, la arregla con la torcedura del rizador, juega con la diversidad de trenzas, unta el rostro con colorete, a menudo corta los pelos con navaja de afeitar, adorna el pecho con collares esmaltados de pedrería, sujeta el vientre con variedad de cinturones, llena los pliegues de la toga con perfumes, por último asiste raramente a las escuelas, progresa poco, sirve para poco, anda con zapatos de punta,

[1] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 7, 7: l.c., 108.

liripipiatis, perforatis, laqueatis, scutulatis calceamentis incedit, manicas consuit, collo elato, gutture inflato, supercilio mutilato, oculo impudico et fastuoso incessu procedit[3].

Capitulum II
DE PUERORUM VERECUNDIA

3.2.1. Ad inducendam verecundiam et reverentiam etiam valet. Magnum est enim signum reverentiae et cuiusdam gratiosae verecundiae seipsum subicere. Unde Ambrosius in libro *De officiis:* «Sicut in senibus gravitas, in iuvenibus alacritas, ita in adolescentibus verecundia velut quadam dote commendatur naturae»[1]. Haec enim tenenda est pueris in motu, in gestu et in incessu, in locutione et in omni actu. Unde multum sunt arguendi pueri inverecundi, quorum quidam iam ad tantam inverecundiam devenerunt quod sese denudare inhoneste et turpiter et turpia membra ostendere coram aliis non erubescunt, mulieres osculantur et tangunt.

3.2.2. Sed quis ita fatuus ut mulierem osculari vellet si collo eius vel ori serpens adhaereret? Diabolus autem circa collum eius est dum illum ostendit ut homines attrahat et lingua eius viperea dum blanditur ut venenum infundat. Propter hanc verecundiam incitandam verberantur pueri sicut in capitulo monachi. Unde Anselmus Cantuariensis in epistola *Ad Bernardum monachum:* «Audivi, inquit, ab Abbate tuo quod maioris meriti iudicas cum monachus se

[3] Pseudo-Boetius, *De disciplina schol.,* II (PL 64,1228B).
[1] Ambrosius, *De officiis,* I, 17 (PL 16,47A).

con lunetas, calados, con lazos, a cuadros, atados en forma de rombo, cierra las mangas, avanza con el cuello estirado, con la garganta hinchada, con el entrecejo depilado, con la mirada lasciva y con el paso arrogante.

CAPÍTULO II
LA DISCRECIÓN DE LOS NIÑOS

3.2.1. La sumisión sirve también para suscitar la moderación y el respeto. Y es un gran signo de respeto y de una especie de graciosa discreción el vencerse a sí mismo. Por eso Ambrosio en el libro de *Los deberes* dice: «De la misma manera que en los ancianos se recomienda la dignidad, la fogosidad en los jóvenes, así en los adolescentes se recomienda la discreción como por un cierto don de la naturaleza»[1]. Pues los niños deben mantenerla en el movimiento, en los gestos, y en el modo de andar, en el de hablar y en todos sus actos. Por eso hay que reprender mucho a los niños desvergonzados, algunos de los cuales ya han llegado a tal grado de desvergüenza que no los ruboriza el desnudarse de manera indecorosa e indecente, y en mostrar los miembros obscenos de su cuerpo en presencia de otros, y besan y rozan a las mujeres.

3.2.2. Pero ¿quién sería tan insensato que quisiera besar a una mujer si una serpiente estuviera adherida a su cuello y a su boca? Pero el diablo está en torno a su cuello mientras lo exhibe para atraer a los hombres y su lengua es viperina cuando atrae para inocular el veneno. Para estimular esta discreción se azota a los niños como a los monjes en capítulo[2]. Por eso Anselmo Cartujo en la carta *A Bernardo monje:* «He sabido por tu abad que consideras de mayor

[1] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 36, 6, 1: l.c., 522.

[2] Capítulo eran las reuniones que los monjes celebraban bajo la presidencia del superior para tratar asuntos relativos a la disciplina del convento y castigos de las faltas por el quebrantamiento de las normas de la comunidad.

verberat aut ab alio se verberari postulat, quam cum in capitulo ex praecepto praelati non ex sua voluntate vapulat. Quod non est ita ut tu existimas. Illud enim monitum quod sibi aliquis sponte indicit regale est; illud vero quod per obedientiam in capitulo sustinet monachicum est; illud saepe sibi reges et superbi divites fieri praecipiunt; istud vero non praecipientes sed obedientes suscipiunt. Illi se soli Deo humiliant propter peccatorum conscientiam, isti vero etiam homini propter obedientiam. Quod si dicis: non tam fugio publicam vapulationem propter dolores carnis quos etiam secreto sentirem, quam propter verecundiam, scito quod ille fortior est qui hanc quoque sustinere gaudet propter obedientiam. Certus ergo esto quod maioris meriti est una vapulatio monachi tolerata per obedientiam quam innumerabiles acceptae per propriam sententiam»[2].

3.2.3. Licet autem in verberibus verecundentur pueri, debent tamen cum timore et reverentia sustinere. Novimus enim Dominum Salvatorem a praesidis militibus verberatum: beatos Apostolos caesos in conciliis a principibus sacerdotum; novimus et martyres beatos virgis et flagellis durioribus laniatos; ter virgis caesus est Paulus et a Iudaeis quinquies triginta novem violentos sustinuit ictus (2 Cor 11,25.24).

Capitulum III
DE PUERORUM PATIENTIA

3.3.1. Ad firmandam patientiam. Seneca in *Epistolis:* Vir bonus quidquid ei acciderit aequo animo sustinebit[1]. Et Terentius: «Ex quo, inquit, tibi fuerint commoda ae-

[2] Anselmus Cantuariensis, *Epistolae,* III, ep. 50 *Ad Bernardum monachum* (PL 159,81BC-82AB).

[1] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* VI (59), 7, passim.

provecho cuando un monje se azota a sí mismo o pide a otro que le azote, que cuando en el capítulo es azotado por mandamiento del superior, no por su voluntad. Cosa que no es así como tú opinas. Pues la advertencia que alguno se impone a sí mismo por libre voluntad es real; pero aquella que por propia obediencia recibe en capítulo es propia de un monje; a menudo los reyes y potentados ordenan que se les haga aquello; pero éstos no lo reciben mandando, sino obedeciendo. Aquéllos se humillan sólo ante Dios por la conciencia de sus pecados; en cambio éstos también se humillan ante un hombre por obediencia. Porque si dices: no rehúyo los azotes públicos tanto por causa de los dolores de la carne que también sentiría a solas sin testigos, como a causa de la vergüenza, has de saber que es más valiente el que incluso se alegra de sufrirlos por obediencia. Por tanto estate seguro de que son de mayor provecho los azotes del monje soportados por obediencia que los incontables recibidos por propia decisión».

3.2.3. Aunque los niños se sienten cohibidos con los azotes, sin embargo deben soportarlos con temor y respeto. Pues sabemos que los soldados del gobernador azotaron al Señor Salvador, que los príncipes de los sacerdotes en las asambleas azotaron a los santos apóstoles, sabemos también que los santos mártires eran despedazados con varas y látigos, por tres veces azotaron a Pablo con varas y cinco veces recibió de los judíos treinta y nueve azotes (2 Cor 11,25.24).

Capítulo III

LA PACIENCIA DE LOS NIÑOS

3.3.1. Para afirmar la paciencia. Séneca en las *Cartas* dice: El hombre bueno soportará con espíritu sereno cualquier cosa que le suceda. Y Terencio dice: «Es justo que de quien te hayan venido ventajas soportes sus

quum est te ferre incommoda»[2]. Et Cyprianus in libro *De patientia*: «Porro sudatur hic quamdiu vivitur et laboratur; nec sudantibus et laborantibus possunt magis aliqua quam patientiae subvenire solatia». «Nec aliud magis iustos et iniustos discernit quam <quod> in adversis per impatientiam blasphemat iniustus et queritur, et patientia iustus probatur». «Denique patientia est quae nos Deo servat et commendat, quae iram temperat, linguam frenat, mentem gubernat, pacem custodit, disciplinam regit, potentiam divitum coercet, inopiam pauperum refovet, facit humiles in prosperis, fortes in adversis, docet delinquentibus cito ignoscere et delinquentem multum et diu rogare, fidei fundamenta munit, incrementa spei provehit, actum dirigit»[3]. Haec Cyprianus. Deinde, teste Platone, patientia robur est totius philosophiae[4]. Et in Proverbiis: «Doctrina viri per patientiam noscitur» (Prov 19,11).

3.3.2. Sicut autem vinea putatur destrui quando palmites praeciduntur et lacrimae subsequuntur et tamen ex hoc uberior fructus nascitur, sic pueri quasi palmites novelli a magistro sapiente praeciduntur sarculo disciplinae et sequitur fletus, sed post fletum multiplicior erit fructus, prout dicit Dominus: «Omnem palmitem in me ferentem fructum purgabit eum ut fructum plus afferat» (Io 15,2). Sic etiam datur medicina amara ut curentur membra quia tollitur caligo ignorantiae et putredo concupiscentiae.

[2] Terentius, *Hecyra,* V, 3, 840.

[3] Cyprianus, *De bono patientiae,* XII (PL 4,654B); XVII (PL 4,658A); XX (PL 4,659C-660A).

[4] Caecilius Balbo, *De nugis philosophorum,* l.c., 64.

inconvenientes»[1]. Y Cipriano en el libro *La paciencia:* «Sin duda se suda aquí todo el tiempo que se vive y se trabaja y a los que sudan y se esfuerzan no pueden socorrerlos otros consuelos que los de la paciencia»[2]. «Y ninguna cosa distingue más a los justos y a los injustos que el que en la adversidad el injusto blasfema y se queja por su incapacidad de sufrir, y el justo es probado por la paciencia». «Finalmente, la paciencia es la que nos guarda y encomienda a Dios, la que reprime la ira, contiene la lengua, dirige el pensamiento, protege la paz, domina la disciplina, contiene el poder de los ricos, alivia la miseria de los pobres, nos hace humildes en la prosperidad, fuertes en la adversidad, enseña a perdonar al instante a los que delinquen, pedir con mucha insistencia y largo tiempo al que ha delinquido, protege los fundamentos de la fe, hace aumentar la esperanza, dirige la acción»[3]. Esto dice Cipriano. Después, según atestigua Platón, la paciencia es la fuerza de toda la filosofía. Y en los Proverbios: «La cordura de un hombre se conoce a través de su paciencia» (Prov 19,11).

3.3.2. Pero así como se piensa que una viña se destruye cuando se podan los sarmientos y vienen las lágrimas y sin embargo por esto nace un fruto más abundante, así el maestro sabio corta a los niños como sarmientos recientes con el escardillo de la disciplina[4] y viene el llanto, pero después del llanto el fruto será mayor, según dice el Señor: «Todo sarmiento que dé fruto en mí lo podará para que dé más fruto» (Jn 15,2). Así también se da una medicina amarga para que se curen los miembros, porque se quita la ceguera de la ignorancia y la gangrena del apetito sensual.

[1] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 27, 3, 3: l.c., 361.
[2] Cf. ibíd., 27, 7, 1: l.c., 366.
[3] Cf. ibíd., 27, 4, 2: l.c., 361-362.
[4] La palabra disciplina no se refiere al arte en cuanto a ciencia, sino en cuanto sistema de vida. Cf. CICERÓN, *De oratote* I, 4; QUINTILIANO, *Institutio oratoria* III, 5, 1; AGUSTÍN, *De civitate Dei* XI, 25.

3.3.3. Unde Claudianus: «Truncentur et artus ut liceat reliquia secure vivere membris»[5]. Et Ovidius I *De remediis:*

> Ut corpus redimas ferrum patieris et ignes,
> Utque animo valeas quidquam tolerare negabis?»[6].
>
> Iustius ut valeas multa dolenda feras.
> Saepe bibi succos quamvis invitus amaros[7].

Et in *Alexandreide* VI:

> Asperior sanat graviores potio morbos,
> Naufragiumque timens, iactura saepe redemit
> Navita quod potuit; et damnis damna levavit[8].

Capitulum IV
DE MULTIPLICI PUERORUM OBEDIENTIA

3.4.1. Ad tenendam obedientiam. Sic enim Abraham Domino obedivit, et Christus non solum verbo sed etiam exemplo in mundum veniens et in mundo manens et de mundo transiens obedientiam docuit. Ideo Eph. VI: «Filii, obedite parentibus» (Eph 6,1) tam corporalibus quam spiritualibus. Quia secundum beatum Bernardum in sermone *De via vitae:* «Debent obedire libenter»[1]. Non enim placent Deo coacta servitia. Unde et Christus delectabatur in obedientia (Io 4,34; 5,30) et Paulus libenter offerebat se obedientiae: «Domine, inquit, quid me vis facere?» (Act 9,6).

[5] Claudianus, Eneca, *In Eutropium,* II (XX), 18-19.
[6] Ovidius, *Remedia amoris,* 229, 231.
[7] Ovidius, *Remedia amoris,* 226-227. «Dura aliquis praecepta vocet mea: dura fatemur-Esse, sed, ut valeas, multa dolenda feras».
[8] Gualterus de Castellione, *Alexandreis,* VI, 3170-3172 (PL 209,526E).
[1] Bernardus, *Sermones de diversis,* sermo XLI (PL 183,656A).

3.3.3. Por eso Claudiano dice «que se deben cortar incluso las articulaciones para que los demás miembros puedan vivir con seguridad»[5]. Y Ovidio en el libro I de *Los remedios:*

> Para rescatar tu cuerpo soportarás hierro y fuego, y para curar tu espíritu, ¿te vas a negar a soportar cualquier cosa?[6]
>
> Para gozar de salud con más normalidad sobrellevarías muchas cosas dolorosas. Con frecuencia he bebido jugos amargos aun en contra de mi voluntad[7].

Y en la *Alejandreida* VI:

> Un brebaje medicinal más fuerte remedia enfermedades más graves y por miedo al naufragio el marinero con frecuencia salva lo que puede al aligerar la nave y con pérdidas disminuye las pérdidas.

Capítulo IV
LAS MÚLTIPLES FORMAS DE OBEDIENCIA DE LOS NIÑOS

3.4.1. Hay que tener obediencia. Pues así obedeció Abrahán al Señor y Cristo enseñó la obediencia no sólo de palabra, sino también con el ejemplo, al llegar al mundo y permanecer en el mundo y al salir del mundo. Por eso en Efesios VI: «Hijos, obedeced a vuestros padres» (Ef 6,1) tanto corporales como espirituales. Porque, según san Bernardo en el sermón *El camino de la vida:* «Deben obedecer con agrado»[1]. En efecto, no agrada a Dios la servidumbre obligada. Por eso también Cristo se complacía en la obediencia (Ju 4,34; 5,30) y Pablo con gusto se sometía a la obediencia: «Señor, dice, ¿qué quieres que haga?» (Hch 9,6).

[5] Cf. Beauvais, *De eruditione*: 27, 12, 1: l.c., 374.
[6] Cf. ibíd., 27, 12, 1.
[7] Cf. ibíd., 27, 7, 1: l.c., 366.
[1] Cf. ibíd., 30, 4: l.c., 430.

3.4.2. Paratus enim erat facere quidquid ei Deus vellet praecipere. Ad hunc gradum non ascendit qui voluntatem praecipientis suam non fecerit. Sed a quibusdam, quod olim fiebat in caeco, nunc oportet dici: «Quid vis ut faciam tibi?» (Lc 18,41). Propter hoc in X *Conf.*: «Optimus, Domine, tuus minister est qui non intuetur hoc audire a te quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit»[2]. Unde Lucanus:

> Tu quidquid iubeare velis[3],

et Terentius:

> Nulla est tam facilis res quin sit difficilis
> Dum facias invitus[4].

3.4.3. Obediant etiam simpliciter: Bernardus: «Multos videmus post praecipientis imperium multas facere questiones ut: an hoc praeceptum sit, unde hoc venit, cuius consilium hoc invenit? Inde murmuratio, inde frequens excusatio, impossibilitatis simulatio, amicorum advocatio. Non sic Abraham fecit, sed simpliciter obedivit»[5]. Verus enim obediens respectu monitoris se habet ut brutum, non discutiendo praeceptum, quia: «ut iumentum, ait, factus sum apud te, et ego semper tecum» (Ps 72,23). Et in Ps.: «Deduxisti sicut oves populum tuum in manu Moysi et Aaron» (Ps 76,21).

3.4.4. Obediant etiam hilariter, non velut ex tristitia aut ex necessitate: «Hilarem enim datorem diligit Deus» (2 Cor 9,7), ut dicat: «Paratus sum et non sum turbatus» (Ps 118,60). Ne cum Simone Cyreneo portet crucem in angaria, vel daemonibus assimiletur qui de corporibus exiliant

[2] AUGUSTINUS, *Conf.*, X, 26.
[3] LUCANUS, *Pharsalia*, III 147.
[4] TERENTIUS, *Heautontimorumenos*, IV, 6, 1-2.
[5] BERNARDUS, *Sermones de diversis*, sermo XLI (PL 183,656BC).

3.4.2. Pues estaba dispuesto a hacer lo que el Señor le quisiera ordenar. No llega a este grado el que no ha hecho suya la voluntad del que ordena. Pero ahora conviene que algunos digan lo que en otro tiempo sucedía en el caso del ciego: «¿Qué quieres que haga por ti?» (Lc 18,41). Por esto en el libro X de las *Confesiones:* «Señor, tu mejor servidor es el que no se preocupa de oír de ti lo que él mismo ha querido, sino más bien de querer lo que ha oído de ti»[2]. Por eso Lucano:

> Tú debes querer cualquier cosa que se te ordene.

Y Terencio:

> Ninguna cosa es tan fácil que no se haga difícil si la haces de mala gana[3].

3.4.3. Deben obedecer con sencillez. Bernardo: «Vemos a muchos después de la orden del que da las instrucciones hacer muchas preguntas, que: ¿si se ha ordenado esto, de donde viene esto, de quién encontró este consejo? De allí la murmuración, de allí la excusa ordinaria, el fingimiento de imposibilidad, la consulta de los amigos. No obró así Abrahán, sino que lo hizo con sencillez»[4]. Pues el auténtico obediente se porta con respeto al preceptor como los animales sin discutir órdenes, porque dice: «Como un jumento me hice ante ti y estaré siempre contigo» (Sal 72,23). Y en *Sabiduría:* «Condujiste a tu pueblo como un rebaño por mano de Moisés y de Aarón» (Sal 76,21).

3.4.4. Deben obedecer con alegría, no como con pesadumbre o por obligación: «Pues Dios ama al que da con alegría» (2 Cor 9,7), para que diga: «Estoy preparado y no estoy alterado» (Sal 118,60). Que con Simón Cirineo no lleve la cruz como una carga o sea semejante a los demonios que salen de los cuerpos obligados o por la fuerza. Porque

[2] Cf. ibíd., 30, 3, 4: l.c., 430.
[3] Cf. ibíd.
[4] Cf. ibíd.

coacti violentia. Quia sicut nubilosa corporis dispositio et facies tristitiae tenebris obfuscata devotionem vel hilaritatem signant ab animo recessisse, ita serenitas in vultu, dulcedo in verbis multum colorant obedientiam obsequentis, quia

> Super omnia vultus accessere boni[6].

3.4.5. Obediant etiam velociter, quia secundum beatum Ambrosium: «Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia»[7]. Et beatus Bernardus: «Fidelis obediens nescit moras, crastinum fugit, praecipientem praeripit, parat oculos visui, aures auditui, linguam voci, manus operi, pedes itineri totumque se colligit ut voluntatem compleat imperantis, ut dicat: "viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum" (Ps 118,32)»[8]. Sic Petrus et Andreas, Iacobus et Ioannes ad primam vocem sequuntur Dominum Salvatorem (Mt 4,18ss), sic Zachaeus «festinans descendit et Christum gaudens excepit» (Lc 19,6). Quia ut in Proverbiis dicitur: «Vidisti hominem velocem in opere suo? Coram regibus stabit» (Prov 22,29).

3.4.6. Obediant etiam viriliter, sicut Christus usque ad mortem ignominiosam, qui maluit amittere vitam quam obedientiam. Unde Bernardus ubi supra: «Si tribulatio intonat, si persecutio resultat, si maligni tuum iter impediunt, tu tamen obedientiae viam non deseras, sed dicas: "Paratus sum et non sum turbatus" (Ps 118,60)»[9].

3.4.7. Obediant etiam humiliter. Ne de fortitudine operis eleventur, sed sicut in evangelio Lucae scribitur: «Cum omnia bene fecerimus dicamus: servi inutiles sumus» (Lc 17,10).

[6] Ovidius, *Metam.*, VIII, 677-678.
[7] Ambrosius, *Expositio in Lucam,* II 19, v.39, 40 (PL 15,1640C).
[8] Bernardus, *Sermones de diversis,* sermo XLI (PL 183,657B).
[9] Ibíd. sermo XLI (PL 183,657D).

así como una disposición sombría del cuerpo y una cara oscurecida por las tinieblas de la tristeza indican que el amor incondicional y la alegría se han retirado del alma, así la serenidad en el rostro, la dulzura en el lenguaje colorean mucho la sumisión del que obedece porque

> a todo esto se añadían rostros amables.

3.4.5. Deben obedecer también con prontitud, porque según san Ambrosio: «La gracia del Espíritu Santo ignora los esfuerzos tardíos»[5]. Y san Bernardo: «El obediente sincero no sabe de demoras, evita el mañana, se adelanta al que manda, prepara los ojos para ver, los oídos para oír, la lengua para la voz, las manos para la obra, los pies para el camino y se concentra por entero en cumplir la voluntad del que le manda[6], para decir: "He recorrido el camino de tus mandamientos, cuando ensanchaste mi corazón" (Sal 118,32)». Así Pedro y Andrés, Santiago y Juan a la primera voz siguen al Señor Salvador (Mt 4,18ss), así Zaqueo «bajó a toda prisa y recibió a Cristo con alegría» (Lc 19,6). Porque como en los Proverbios se dice: «¿Has visto a un hombre solícito en sus obras? Estará en presencia de reyes» (Prov 22,29).

3.4.6. Deben obedecer con energía, como Cristo hasta la muerte ignominiosa, que prefirió perder la vida que la obediencia. Por eso Bernardo donde más arriba: «Si la aflicción resuena, si la persecución estalla, si los malvados obstaculizan tu camino, tú, no obstante, no abandones tu marcha, sino que digas: "Estoy preparado y no estoy confundido" (Sal 118,60)»[7].

3.4.7. Deben obedecer también con humildad. Que no se crezcan por la grandeza de una obra, sino como se escribe en el evangelio de Lucas: «Aunque hicimos todo bien, digamos: somos unos siervos inútiles» (Lc 17,10).

[5] Cf. ibíd., 30, 6: l.c., 434.
[6] Cf. ibíd.
[7] Cf. ibíd., 30, 7: l.c., 436.

3.4.8. Obediant etiam perseveranter. Quia ut dicit Bernardus ubi supra: «Incipere est multorum, perseverare paucorum»[10]. Sed Matthaeus dicit: «Qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit» (Mt 10,22).

Capitulum V

DE VOLUNTARIA DISCIPULI ATTENTIONE, UBI QUATUOR CONCURRUNT: EXOCCUPATIO REI INFERIORIS, ADHIBITIO AURIS EXTERIORIS, COLLATIO RATIONIS INTERIORIS, REVELATIO VIRTUTIS SUPERIORIS. ET CIRCA PRIMUM QUADRUPLEX IMPEDIMENTUM NOTATUR: QUIA INTERIUS TURBAMUR, EXTERIUS OCCUPAMUR, VERA REMEDIA DIFFERUNTUR, FALSA REMEDIA CONQUIRUNTUR

3.5.1. Viso de discipuli voluntaria subiectione, videamus de eius attentione. De qua Salomon in Proverbiis dicit: «Audiens sapiens sapientior erit, et intelligens gubernacula possidebit» (Prov 1,5). Nam sapientia per auditum acquiritur, per habitum possidetur, per usum effectui mancipatur. Ad hanc autem attentionem quatuor concurrunt: exoccupatio rei interioris, adhibitio auris exterioris, collatio rationis interioris, revelatio virtutis superioris.

[10] Ibíd., sermo XLI (PL 183,658C).

3.4.8. Deben obedecer también con constancia. Porque, como dice Bernardo, donde más arriba: «Es propio de muchos empezar, de pocos perseverar»[8]. Pero Mateo dice: «Quien perseverare hasta el fin, éste será salvo» (Mt 10,22).

Capítulo V

LA APLICACIÓN VOLUNTARIA DEL ALUMNO, EN LO QUE CONCURREN CUATRO ASPECTOS: LA DESOCUPACIÓN DE ASUNTOS MENOS IMPORTANTES, LA APLICACIÓN DEL OÍDO EXTERIOR, LA CONTRIBUCIÓN DE LA RAZÓN INTERIOR Y LA REVELACIÓN DE UNA VIRTUD SUPERIOR. Y EN TORNO AL PRIMERO OBSÉRVESE UN OBSTÁCULO CUÁDRUPLE: QUE ESTAMOS PERTURBADOS EN EL INTERIOR, ESTAMOS OCUPADOS EN EL EXTERIOR, LOS AUTÉNTICOS REMEDIOS SE HACEN ESPERAR, SE BUSCAN FALSOS REMEDIOS

3.5.1. Una vez visto lo que se refiere a la sumisión voluntaria del alumno, veamos lo referente a la aplicación. De ella Salomón dice en los Proverbios: «El sabio que escucha será más sabio, y el inteligente poseerá el gobierno» (Prov 1,5). Pues la sabiduría se adquiere por el oído, se domina por el hábito, se hace libre para actuar por la práctica. Para esta aplicación se juntan cuatro aspectos: la desocupación de asuntos menos importantes, aplicación del oído exterior, la contribución de la razón interior y la revelación de una virtud superior.

[8] Cf. ibíd., 30, 9: l.c., 436.

3.5.2. De exoccupatione re interioris habes illam sententiam: «Qui minoratur actu percipiet sapientiam». Qui enim vult in litteris proficere magna opus habet recedendi a sensibus consuetudine et animum debet in se colligere ut virtus magis unita plus infinita possit vehementius intendere et acutius penetrare. Sed. hic per quatuor impedimur: nam interius perturbamur, exterius occupamur, vera remedia differuntur, falsa remedia conquiruntur.

3.5.3. Bene turbamur interius cum inquietamur vitiis et affectionibus pravis. Animus obstrepit quando interius peccato consentit; otiosi videmur esse nec sumus, quia nihil prodest extra silentium dum introrsus fremunt affectus.

> Omnia noctis erant (placida composta) quiete[1].
> Falsum est, inquit Seneca. Nulla placida est quies nisi quam ratio composuit. Nam etiam dormientem, exterius quiescentem, somniorum anxietas premit[2].

3.5.4. Bene occupamur exterius. Semper enim occupationes prodeunt et de una plures exeunt: illas serimus quas extirpare debemus. Unde Seneca: «Non debemus occupationibus indulgere. Excludendae sunt: si semel intraverint, in locum suum alias substituent. Principiis illarum obstemus! Melius non incipient quam desinent»[3].

3.5.5. Bene vera remedia differuntur. Damus enim nobis dilationem; non morbi praecidimus causam vel occasionem. Unde Seneca in persona talium dicit: «Cum hoc peregero

[1] SENECA, *Epistolae ad Lucilium*. VI (56), 4, 6.
[2] Ibíd.
[3] Ibíd., IX (72), 1, 11.

3.5.2. Sobre la desocupación de asuntos menos importantes, tienes aquella sentencia: «Quien se hace más pequeño espontáneamente alcanzará la sabiduría». Pues quien quiera obtener grandes resultados en el estudio de las letras tiene la tarea de apartarse de los sentidos por costumbre y debe recogerse en sí, para que la virtud más recogida pueda tender con más ahínco y penetrar con más intensidad lo infinito. Pero aquí somos detenidos por cuatro obstáculos: que estamos perturbados en el interior, estamos ocupados en el exterior, los auténticos remedios se hacen esperar y se buscan falsos remedios.

3.5.3. O estamos muy perturbados en el interior cuando nos inquietan los vicios y las malas influencias. El alma grita cuando interiormente está conforme con el pecado; parece que estamos sin hacer nada y no lo estamos, porque no sirve de nada el silencio mientras dentro resuenan las pasiones.

> Todo estaba tranquilo en la plácida quietud de la noche[1]. Es falso, dice Séneca. Ningún descanso es tranquilo sino el que ha dispuesto la razón. Pues incluso al que duerme, que exteriormente descansa, le oprime la ansiedad de los sueños.

3.5.4. O estamos muy ocupados en el exterior. Pues las ocupaciones salen siempre a la luz y de una surgen más: sembramos aquellas que debemos desarraigar. Por eso Séneca: «No debemos entregarnos a las ocupaciones. Han de ser erradicadas: si han entrado una vez, unas sustituirán a otras, opongámonos a las primeras de ellas. Será mejor que no comiencen a que desaparezcan»[2].

3.5.5. O los auténticos remedios se hacen esperar mucho. Pues nos damos unos aplazamientos: no cortamos la causa o la ocasión de la enfermedad. Por eso Séneca en el papel de éstos: «Cuando haya hecho esto me volcaré con

[1] Fragmento de la traducción de Terencio Varrón en la obra *Argonáutica* de Apolonio de Rodas.

[2] En esta cita Séneca afirma que hay que renunciar a los negocios para consagrarse a la sabiduría.

toto animo incumbam, et: Si hanc rem molestam composuero studio me dabo. Non cum vacaveris philosophandum est: omnia alia negligenda ut huic assideamus cui nullum tempus satis magnum est, etiamsi a pueritia usque ad longissimos humani aevi terminos vita producitur. Non multum refert utrum omittas philosophiam an intermittas: non enim ubi interrupta est manet»[4].

3.5.6. Bene falsa remedia conquiruntur cum evitamus exterius silentium et non vitamus intrinsecum strepitum. Propter hoc Seneca: «Peream si est tam necessarium quam videtur silentium in studio seposito. Ecce undique me varius clamor circumsonat: supra ipsum balneum habito»[5]. Et sequitur: «Animum <enim> cogo sibi intentum esse, non advocari ad externa omnia licet foris resonent dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor, dum avaritia luxuriaque non dissideant»[6]. Et infra: «Leve illud ingenium est nec sese adhuc reduxit introrsus quod ad vocem ex accidenti erigitur. Habet intus aliquid sollicitudinis et habet aliquid concepti pavoris, quod illum curiosum facit, ut ait Vergilius noster:

> Et me quem dudum non ulla iniecta movebant
> Tela, neque adverso <glomerati> ex agmine Graii,
> Nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis,
> Suspensum [et] pariter comitique onerique timentem
> *(Aen.,* 11, 726-729)[7].

3.5.7. Parum enim proficit ad tranquillitatem locus, sed magis animus. Videmus enim frequenter in civitate amoena et hilari viros maestos et in loco solitario occupatos.

[4] Ibíd., IX (72), 1, 2-3.
[5] Ibíd., VI (56), 4, 1.
[6] Ibíd., VI (56), 4, 0.
[7] Ibíd., VI (56), 4, 12.

toda mi alma —y: si logro poner en marcha un enojoso asunto me consagraré al estudio—. No se ha de filosofar cuando tengas tiempo libre: todas las otras cosas se han de despreciar para poder dedicarse a ésta, para la que ningún tiempo es demasiado largo, aunque la vida se alargue desde la infancia hasta los lejanos términos de la vida humana. No existe mucha diferencia si dejas la filosofía o acaso la interrumpes: en efecto, ella no permanece donde se ha interrumpido»[3].

3.5.6. O se buscan muchos falsos remedios, cuando evitamos exteriormente el silencio y no evitamos el estruendo por dentro. A causa de esto Séneca: «Yo moriría si es tan necesario como parece el silencio para el estudio retirado. He aquí que me rodea por todas partes un variado griterío: vivo encima de unos baños». Y sigue: «Obligo a mi espíritu a estar atento a sí mismo, a no distraerse ante todos los ruidos exteriores, aunque resuenen fuera, con tal que en el interior no haya ningún alboroto, con tal que no disputen entre sí el deseo apasionado y el miedo, siempre que la avaricia y la lujuria no estén en desacuerdo entre sí». Y más abajo: «Es débil y no se ha retraído todavía hacia el interior el talento que se pone de pie ante las voces que vienen de lo que ocurre. Tiene dentro algo de inquietud y tiene algo de temor contraído, que le hace medroso, como dice nuestro Virgilio:

> Y a mí a quien antes no me impresionaban ninguno de los dardos disparados, ni los griegos apiñados desde las filas contrarias, ahora me asusta cualquier soplo de viento, cualquier sonido me excita, indeciso y temeroso al mismo tiempo por mi compañía y la carga (*Aen.*, II, 726-729)»[4].

3.5.7. Pues para la tranquilidad de poco sirve el lugar, sino más bien el ánimo, y con frecuencia en una ciudad agradable y alegre vemos hombres tristes y en un lugar solitario hombres ocupados.

[3] «La filosofía ejerce su realeza, señala su tiempo, no acepta el ajeno...» (*Epístola* 53, 9).

[4] Eneas narra a Dido la huida de Troya con su padre Anquises a hombros y su hijo Ascanio de la mano.

Capitulum VI

DE ADHIBITIONE AURIS EXTERIORIS UT AUDIAT A MAGISTRO SUB SILENTIO, SINE FASTIDIO, SINE DUBIO

3.6.1. Sequitur de exterioris auditus adhibitione ad quod quatuor sunt necessaria discenti: primum ut audiat ex ore magistri proprio, quia ut dicit Hieronymus: «Habet nescio quid latentis energiae, id est interioris operationis, vivae vocis actus, et de doctoris vel actoris ore transfusa fortius sonant»[1]. Unde Hieronymus Paulinum hortatur ut viam sapientiae sine doctore non ingrediatur[2]. Et in libro *De viris illustribus:* «Qui nullum, inquit, sequitur praevium, pessimum semetipsum facit magistrum»[3]. Et Symmachus in suo *Epistolari* dicit aptius esse negotiis intimandis <indicium vivae vocis>[4].

3.6.2. Secundum est ut audiat sub silentio, prout dicit Ecclcesiasticus: «Audi tacens et pro reverentia accedet tibi bona gratia» (Eccli 32,9). Unde et discipuli Pythagorae leguntur per primum quinquennium tacuisse.

3.6.3. Tertium est ut audiat sine fastidio, prout dicit Ambrosius in libro *De incarnatione Christi:* «Quid aures tamquam cera et plumbo clauditis et fastidientes auditis?[5] Ut enim ait Varro *Ad Atheniensem auditorem*: «Renuit philosophia stomachum fastidientem et ad simplicem cenam hilarem invitat convivam»[6].

[1] Hieronymus, *Epist.* LIII *Ad Paulinum* (PL 22,541): «Habet nescio quid latentis energiae viva vox; et in aures discipuli de actoris ore transfusa fortius sonat».

[2] Hieronymus, *Epist.* LIII *Ad Paulinum* (PL 22,542).

[3] Hieronymus, *De viris illustribus* Prol. (PL 23,634A).

[4] Q. A. Symmachus, *Epistolae,* III, 30 (PL 18,208D).

[5] Ambrosius . *De incarnatione,* III (PL 16,857B).

[6] Pseudo-Varro, *Sententiae,* XXXII, 87.

Capítulo VI

LA APLICACIÓN DEL OÍDO EXTERIOR PARA OÍR DE TAL MANERA QUE ESCUCHE AL MAESTRO EN SILENCIO, SIN DESAGRADO Y SIN DUDAS

3.6.1. Se sigue ahora tratar de la aplicación del oído exterior, para lo que hay cuatro cosas imprescindibles en el alumno: la primera es que oiga de la misma boca de su maestro, porque como dice Jerónimo: «El empleo de viva voz tiene un no sé qué de energía oculta, esto es, de efecto íntimo, y lo que se transmite de labios de un profesor o de un actor impacta más íntimamente»[1]. Por eso Jerónimo anima a Paulino a no emprender el camino de la sabiduría sin un maestro. Y en el libro *Los hombres ilustres*: «Quien no sigue a otro que va delante, se hace a sí mismo un pésimo maestro»[2]. Y Símaco en su *Epistolario* dice que una indicación de viva voz es la más adecuada para entrar en las ocupaciones.

3.6.2. La segunda es que escuche en silencio, según dice el Eclesiástico: «Escucha en silencio y por el respeto la gracia divina penetrará en ti» (Eclo 32,9). Por eso también se dice que los discípulos de Pitágoras guardaban silencio durante los cinco primeros años[3].

3.6.3. La tercera es que oiga sin desagrado, según dice Ambrosio en el libro *De la encarnación de Cristo:* «¿Por qué taponáis vuestros oídos como con cera y plomo y escucháis de mala gana?»[4]. Pues como dice Varrón *Al oyente ateniense:* «La filosofía rechaza el mal humor e invita a una cena sencilla al convidado alegre»[5].

[1] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 7, 4: l.c., 102.
[2] Cf. ibíd., 7, 2, 0: l.c., 98.
[3] Cf. ibíd., 8, 2, 0: l.c., 112.
[4] Cf. ibíd., 8, 1, 1: l.c., 110.
[5] Cf. ibíd.

3.6.4. Quartum est ut audiat sine haesitationis dubio: oportet eum credere qui discit. Unde Boetius, *De disciplina scholarium,* dicit: «Primum quidem credendum est donec videatur, deinde fingendum illum errasse docendo, si forte inveniat quod illi sententiae obviat»[7].

3.6.5. Unde Hugo de S. Victore dicit: «Pythagoras hanc consuetudinem in studis suis servasse legitur, ut usque ad septennium, secundum numerum videlicet septem liberalium artium, nullus discipulorum suorum de iis quae ab ipso dicebantur rationem poscere auderet; sed fidem dare[t] verbis magistri quousque omnia audisset, et sic iam per semetipsum rationem eorum posse[t] invenire»[8].

Capitulum VII

DE COLLATIONE RATIONIS INTERIORIS QUADRUPLICI, SCILICET, CUM ANIMA VERBORUM SENSA PERCIPIT, CUM A SENSIBUS CARNIS SE SUBTRAHIT, CUM INTER EA QUAE SUNT PERCEPTA DISCERNIT, CUM PURE INTELLIGIT

3.7.1. Sequitur de rationis interioris collatione. Ut enim ait Augustinus in II libro *De ordine:* «Ratio est motio mentis ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens»[1]. Hoc autem fit quadrupliciter: primo, cum anima verborum sensa percipit; secundo, cum perceptis eisdem a sensibus carnis se subtrahit; tertio, cum a carne abstracta inter ea quae sunt percepta discernit; quarto, cum ea quae secreta sunt pure intelligit.

[7] Pseudo-Boetius, *De disciplina schol.,* V (PL 64,1234A).
[8] Hugo a S. Victore, *De eruditione didascalica,* III, 3 (PL 176,768B).
[1] Augustinus, *De ordine,* II, 11 (PL 32,1009).

3.6.4. La cuarta es que oiga sin asomo de vacilación: conviene que el que aprende tenga confianza. Por eso Boecio en *La formación de los escolares* dice: «Primero, sin duda, se ha de creer hasta que parezca bien, después se ha de imaginar que aquél se ha equivocado al enseñar, si por casualidad encuentra algo que se opone a aquella opinión».

3.6.5. Por eso Hugo de San Víctor dice: «Se lee que Pitágoras en sus propias escuelas mantenía la costumbre de que hasta el séptimo año, de acuerdo, sin duda, con el número de las artes liberales, ningún alumno suyo se atrevía a pedir una explicación de lo que el mismo Pitágoras había dicho, sino que se fiaba de las palabras del maestro hasta que hubiera oído todo y así pudiera encontrar por sí mismo la explicación de ello».

Capítulo VII

LA CUÁDRUPLE APORTACIÓN DE LA RAZÓN, ES DECIR, CUANDO EL ALMA ENTIENDE LOS CONCEPTOS DE LAS PALABRAS, CUANDO SE APARTA DE LOS ÓRGANOS DE LOS SENTIDOS, CUANDO DISTINGUE LAS RELACIONES QUE EXISTEN ENTRE ELLAS, CUANDO PURA Y SENCILLAMENTE ENTIENDE

3.7.1. Se sigue a continuación sobre la aportación de la razón interior. Pues como dice Agustín en el libro II *Del orden:* «La razón es un movimiento de la inteligencia capaz de discernir y relacionar lo que se aprende». Esto a su vez se hace de cuatro formas: en primer lugar, cuando el alma capta el sentido de las palabras; en segundo, cuando, una vez captado el propio sentido, se aparta de los sentidos de la carne; en tercer lugar, cuando, libre de la carne, distingue entre lo que se ha captado; en cuarto, cuando entiende con claridad lo que está oculto.

3.7.2. Primo igitur anima rationalis verborum sensa percipit, quae tamen mediantibus litteris apprehendit, quam viam ratio adinvenit. Cum enim homo sit animal rationale ratione utitur, et, ratione mediante, quae omnibus hominibus communis est, homo aliis hominibus sociatur. Sed hominibus homines sociari non possent nisi colloquerentur ad invicem et mentes suas sibi cogitationesque refunderent. Ideo rebus imposuerunt vocabula, sonos scilicet quosdam et signa signantia ut quia suos non poterant ad invicem sentire animos, sensu interprete uterentur ad eos sibi copulandos. Sed absentium verba non poterant audiri et sic ratione praevia, litteras oportuit et contigit inveniri. Sed propter rerum multitudinem, numerositatem illam oportuit redigi ad aliquam certam et fixam terminationem et, inventis terminis certis et sonis aut signis, inventa est grammatica et omnis scientia tam trivialis quam quadrivialis, quae quidem sunt de signis et signatis[2].

3.7.3. Quae si quis diffusius videre desiderat secundum librum Augustini *De ordine* legat et si potest, intelligat. Ergo litterarum signa primitus ostenduntur et per litteras ad verba venitur et, verbis mediantibus, ad scientias penetratur, et sic per usum et consuetudinem comparamus nobis primariam notionem. Et sicut augentur, nobis nescientibus vel verius non advertentibus, nostra corpora successive, sic crescit nobiscum per assuetudinem et magistrorum industriam in nobis scientia paulatim. Unde Seneca in *Secundis Epistolis* ait: «Minuta quaedam animalia cum mordent non sentiuntur, adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est. Tumor indicat morsum et in ipso tumore nullum vulnus apparet. Idem tibi in conversatione virorum sapientium eveniet: non deprehendes quomodo aut quando tibi prosit; profuisse deprehendes»[3].

3.7.4. Litteris igitur et verbis rite perceptis et usu firmatis, a sensibus se subtrahit. «Cogitavi, inquit ille sapiens,

[2] Ibíd., II, 11 (PL 32, 1012).
[3] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* XV (94), 2, 41.

3.7.2. Así pues, en primer lugar el alma racional capta el sentido de las palabras, que no obstante comprende por medio de las letras, método que descubrió la razón. Pues, ya que el hombre es un animal racional, se sirve de la razón, y, mediante la razón, que es común a todos los hombres, el hombre se relaciona con otros hombres. Pero los hombres no podrían relacionarse con otros hombres si no hablasen alternativamente y contrastasen entre sí sus ideas y pensamientos. Por eso pusieron nombres a las cosas, es decir, unos sonidos y signos que los caracterizaban para que, cuando no podían ver recíprocamente a las personas, el interpretar su significado les sirviese para estar unidos. Pero las palabras de los que estaban ausentes no podían oírse y así, establecido un conocimiento previo, fue necesario y sucedió que se inventaron las letras. Pero, a causa de la multitud de las cosas, fue preciso someter aquella gran cantidad a una limitación fija y segura y, encontrados los límites precisos y los sonidos o los signos, se inventó la gramática y toda la ciencia tanto del *trivium* como del *quadrivium*, que trata de los signos y de los significados.

3.7.3. Si alguien desea comprender esto con mayor profundidad, lea y, si puede, entienda el libro segundo de Agustín *Del orden*. Por eso al principio se enseñan los signos de las letras y por medio de las letras se llega a las palabras y, mediante las palabras, se llega a las ciencias, y así, por el uso y el hábito, adquirimos la significación primera. Y así como, sin darnos cuenta nosotros o más bien sin pensarlo, nuestros cuerpos aumentan progresivamente, así la ciencia poco a poco crece en nosotros gracias a la perseverancia y diligencia de los maestros. Por eso Séneca en las *Segundas Cartas* dice: «Ciertos insectos pequeños cuando pican no se sienten, a tal punto es tenue su fuerza y engañosa para el peligro. La hinchazón muestra la picadura y en ella no aparece ninguna herida. Lo mismo te sucederá con las conversaciones con los hombres sabios: no comprenderás de qué modo o cuánto te puedan aprovechar; pero sabrás que te han aprovechado».

3.7.4. Así pues, una vez aprendidas las letras y las palabras según las reglas y consolidadas por el uso, prescinde de

abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferam ad sapientiam» (Eccl 2,3). Quid est a vino quod inebriat et etiam alienat, nisi ab omni carne vel appetitu carnis et sensuum qui puritatem cordis immutat? Unde Augustinus in libro *De quantitate animae:* «Anima humana propter rationem et scientiam suspendit se a corpore quantum potest et ea quae intus est fruitur voluptate libentius quantoque in sensus declinat magis tanto similiorem hominem pecori facit»[4]. Haec Augustinus. Certe sapientia habitat in supernis ad quam erigi nolunt qui remanent in carne et sensibus carnis, qui merito bestiis comparantur, quia terram et corporea intuentur. «Homo, enim, cum in honore esset non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis» (Ps 48,13.21).

3.7.5. Abstractus ergo a carne et sensibus tuis discerne sententiam verborum a verbis: referatur verborum sonus ad aurem, sed sententia quae latet introrsus ad mentem, ut cum audimus hos versus:

> Quid (tantum) Oceano properent se tingere soles.
> Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet?
> *(Georg.,* II, 480-481; *Aen.,* I, 745-746).

3.7.6. Aliter enim laudantur metra, aliter metrorum sententia[5]. Magis etiam <curet> anima de sententiis rerum quam de faleris verborum. Quia ut dicit Dionysius in libro *De divinis nominibus:* «Irrationale, inquit, et stultum est non virtuti intentionis sed dictionis attendere»[6]. Et Seneca:

[4] AUGUSTINUS, *De quantitate animae,* XXVI II (PL 32,1066). «Humana vero anima per rationem atque scientiam, de quibus agimus, quod sunt ista longe praestantiora sensibus, suspendit se a corpore quantum potest, et ea quae intus est libentius fruitur voluptate; quantoque in sensus declinat, tanto magis similiorem hominem pecori facit».

[5] AUGUSTINUS, *De ordine,* 11, 11 (PL 32,1011). «Hoc etiam in auribus facilius advertitur; nam quidquid iocunde sonat illud libet atque ipsum auditum illicit: quod autem per eundem sonum bene significatur, nuntio quidem aurium, sed ad solam mentem refertur. Itaque cum audimus illos versus: Quid tantum Oceano ... aliter metra laudamus aliter sententiam».

[6] PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus,* IV, 11 (PG 3,707).

los sentidos. «Pensé, dijo aquel sabio, apartar mi carne del vino, para dedicar mi mente a la sabiduría». ¿Qué hay en el vino que emborracha e incluso enajena, sino en toda la carne o en el deseo de la carne y de los sentidos que cambia la pureza del corazón? Por eso Agustín en el libro *De la dimensión del alma:* «El alma humana por la razón y el conocimiento se desliga del cuerpo en la medida que puede y goza de este placer que es interior con más agrado, y cuanto más se inclina a los sentidos, tanto más semejante hace al hombre a las bestias». Esto dice Agustín. Sin duda la sabiduría habita en la parte superior hacia la que no quieren elevarse quienes permanecen en la carne y en los sentidos de la carne, que con razón se comparan a las bestias, porque fijan su mirada en la tierra y las cosas materiales. «Pero el hombre al estar en el esplendor no comprendió; se comparó a las bestias irracionales y se hizo semejante a ellas» (Sal 48,13.21).

3.7.5. Así pues, alejado de la carne y de tus sentidos, distingue el significado de las palabras a partir de las palabras: que el sonido de las palabras se aplique al oído, pero el significado que se oculta dentro de ellas, a la mente, como cuando oímos estos versos:

> ¿Por qué los soles del invierno se apresuran tanto en bañarse en el Océano, o qué tardanza retiene a las noches de verano que tardan en llegar?
>
> *(Geor.,* II, 480-81; *Aen.,* I, 745-746)[1].

3.7.6. Pues de un modo se alaban los versos, de otro distinto el significado de los versos. Que también el alma se ocupe más de los significados de las cosas que de las apariencias de las palabras. Porque, como dice Dionisio en el libro *De los nombres divinos:* «Irracional y necio es hacer caso no a la fuerza de la proposición, sino a la dicción»[2].

[1] Después de su carrera diaria de Este a Oeste el curso del sol se sumergía en la corriente de agua del Océano, que rodeaba la tierra.

[2] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...,* 9, 5, 1: l.c., 126.

«Multum operis impendi verbis non oportet. Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus»[7]. «Non delectent verba nostra sed prosint, si tamen contingere eloquentia non sollicito potest, si autem parata est aut parvo constat, adsit ut res pulcherrimas prosequatur. Sit talis ut res potius quam se ostendat»[8].

3.7.7. Sed quia anima unita est carni corruptae ideo modo difficultas est maxima in discernenda veritate. Unde in libro *De spiritu et anima* dicitur: «Ex quo anima carni corruptae coniungitur, corrumpitur. Nec proprietates suas potest exercere donec usu et experientia et alicuius doctrina excitata incipit discernere; veluti si quis cum subtili acie oculorum in tenebrosa detrudatur videre tamen non potest ibi, nisi prius assuescat tenebris et lumen accendatur»[9]. Ergo ad lumen veritatis prius oportet venire et sic possumus intelligere, et cum ad lumen veritatis venerimus, illo mediante vel se manifestante, veritatem intelligimus et falsitatem arguimus. Bene inquit propheta: «In lumine tuo videbimus lumen» (Ps 35,10), et Pauli testimonio tenebras arguit ipsum lumen (Eph 5,13).

3.7.8. Nec potest anima quidquam pure intelligere nisi prius redeat ad se et convertat se super se prout dicit Augustinus in libro *De ordine* et *De quantitate animae.* Cum enim anima rationalis habeat essentiae simplicitatem, imago Dei est, vel ad imaginem et ex hac assimilatione habet intellectum naturaliter agentem qui est sicut lux separata[10]. Cum etiam anima rationalis sit, praeter hoc quod simplex est, unibilis corpori organico, cum eidem unitur parum mergitur intellectualis eius natura et habet intellectum possibilem ab

[7] SENECA, *Epistolae ad Lucilium,* IX (75), 4, 3-4.
[8] Ibíd., IX (75), 4, 5.
[9] ALCHERUS, *De spiritu et anima,* XLVIII (PL 40,815).
[10] AUGUSTINUS, *De ordine,* I, 1 (PL 32,979); cf. *De quantitate animae,* XXVIII et XXXIII (PL 32,1066ss; 32,1075ss).

Y Séneca: «No conviene emplear mucho esfuerzo en las palabras. Sea ésta la parte esencial de nuestro propósito: que digamos lo que sentimos, sintamos lo que decimos»[3]. «No deleiten nuestras palabras, sino que aprovechen. No obstante, si la elocuencia puede alcanzar al que no está preocupado por ello, y si está preparada o cuesta poco, esté presente para que acompañe a los temas más hermosos. Sea tal que exponga el asunto más que a sí misma».

3.7.7. Pero, como el alma está unida a la carne corrupta, solo por eso la dificultad para discernir la verdad es máxima. De ahí que en el libro *Del espíritu y el alma* se dice: «Desde el momento que el alma está unida a la carne corrupta, se corrompe. Y no puede ejercitar sus propiedades hasta que, animada por el trato, la experiencia y la educación de alguien, comienza a discernir; como, cuando alguien con una vista muy aguda es arrojado a un lugar oscuro y, sin embargo, no puede ver allí, a no ser que antes esté acostumbrado a la oscuridad, o se enciende una luz». Por eso es necesario llegar antes a la luz de la verdad y así de esta forma podemos entender y, cuando hayamos llegado a la luz de la verdad, con su mediación, o manifestándose claramente, entendemos la verdad y refutamos la falsedad. Dijo bien el profeta: «En tu luz veremos la luz» (Sal 35,10), y según el testimonio de Pablo la luz pone al descubierto las tinieblas (Ef 5,13).

3.7.8. Y el alma no puede entender algo con claridad si antes no se vuelve hacia sí y se gira sobre sí según dice Agustín en el libro *Del orden* y *dimensión del alma*. Pues, como el alma tiene la simplicidad de la esencia racional, es imagen de Dios, o a su imagen y a partir de esa semejanza posee una inteligencia que actúa conforme a la naturaleza, que es así como una separación de la luz. Como también el alma es racional, además de ser simple, se puede unir a un cuerpo orgánico. Cuando se une a él, su naturaleza intelectual queda un poco sumergida y posee una inteligencia

[3] Séneca defiende la sencillez en el estilo epistolar.

imaginatione et sensu accipientem. Et eum sit haec natura separata a materia secundum se potest omnia intelligere, non sicut natura sensibilis quae tantum quaedam apprehendit cum ipsa sit actus organi corporalis.

3.7.9. Et secundum exemplum Avicennae[11]: flamma adhaerens lignis aridis et cremabilibus aliquantulum fumosa est ubi adhaeret eis, sed ubi evolat in purum aera distans a lignis, aërem illuminat et partem fumosam eiusdem flammae et in actu pleno est lucis. Sic anima intellectualis ex ea parte qua appropinquat ad virtutes corporeas organorum, quae sunt imaginatio et sensus, est quasi fumosa et efficitur in potentia ad intelligibilia; sed in actu lucis perfecta est, secundum Philosophum, cum est ut separata et ideo intelligit cum ad se abstracta redit et se super se convertit. Et separata dixi quia non utetur anima hoc intellectu plene secundum Commentatorem primae philosophiae nisi cum fuerit in ultima prosperitate.

Capitulum VIII

DE REVELATIONE VIRTUTIS SUPERIORIS UBI QUATUOR TANGIT: REVELATIONIS EXEMPLUM, ANIMAE STATUM, REVELATIONIS PROCESSUM, EIUS COMPLEMENTUM

3.8.1. Sequitur de virtutis superioris revelatione. Cum igitur sensus exteriores, ut auditus et visus, homini interiori vel intellectui quod audierunt vel viderunt renuntiaverunt et anima ad se redierit et se super se converterit, tunc intelligit, ut dictum est, tunc iudicat, tunc discernit et eidem revelata veritas innotescit. Unde illi soli, sicut credo, vere et recte iudicant et intelligunt qui vocem foris acceptam intus cum

[11] Avicenna, *De anima,* c. VII: l.c., f.27.

con potencialidad a partir de la imaginación y que capta por los sentidos. Y como esta naturaleza está separada de la materia puede entender todo según ella misma, no como la naturaleza sensible que sólo aprehende algunas cosas, puesto que ella misma es una función del órgano corporal.

3.7.9. Y según el ejemplo de Avicena: «La llama arrimada a unas maderas secas y que pueden arder despide un poco de humo al prender, pero, cuando se eleva al aire puro alejándose de las maderas, alumbra el aire y la parte humeante de la propia llama y está en el acto pleno de luz. Así el alma intelectual por la parte que se acerca a la cualidades corpóreas, que son la imaginación y los sentidos, está casi como ennegrecida por el humo y se transforma en potencia para la pura inteligencia; pero se realiza en el acto de la luz, según el Filósofo, cuando está como separada y por ello se entiende cuando, abstraída, se vuelve y se gira sobre sí misma. Y dije separada porque el alma no se sirve de la inteligencia totalmente, según el Intérprete de la filosofía primera, sino cuando está en la felicidad última».

Capítulo VIII

LA REVELACIÓN DE LA VIRTUD SUPERIOR DONDE TOCA CUATRO ASPECTOS: EJEMPLO DE LA REVELACIÓN, ESTADO DEL ALMA, PROCESO DE LA REVELACIÓN, SU COMPLEMENTO

3.8.1. Viene a continuación tratar sobre la revelación de una virtud superior. Así pues, cuando los sentidos externos, como el oído y la vista, han anunciado al hombre interior o la inteligencia lo que han oído o visto y el alma se vuelve hacia sí y se gira sobre sí, entonces entiende, como se ha dicho; entonces puede juzgar, en ese momento discierne, la revelación de la verdad se hace conocida para él. Por eso, en mi opinión, juzgan y entienden con razón de forma ver-

veritate conferunt, licet homines curiosi vagentur extra se qui deberent redire in se. Nam si verum est quod X libro *Confessionum* Augustinus dicit, artes liberales in interiori parte memoriae noscimus et in loco memoriae abdito eas habemus antequam artes discamus quarum habitus secundum dogma platonicum videmus nobis innatos [1].

3.8.2. Nam rationes numerorum sunt in anima non impressae per sensus exteriores, id est per suas imagines vel similitudines, quia non sunt coloratae, gustatae, contrectatae, non sonant, non olent nec sunt sensibiles. Sive igitur sic fiat, sive aliter, certum est quod si vis artes addiscere vel intelligere necesse est cogitando ea quae sunt habita recolligere et ad mentis puritatem intrare. Ibi veritas praesto est omnibus consulentibus eam, ibi respondet, ibi se revelat, licet non omnes eius liquide videant veritatem. Nam inter est et nos foris, et ideo si volumus eam cognoscere revertamur ad secretum cordis: ibi coruscat et splendet, clamat et docet. Et quia de hac revelatione dictum est diffusius in tractatu *De doctrina Dei et Angeli*[2] ideo quaedam pauca ad

[1] AUGUSTINUS, *Conf.;* X, 10 et 12.

[2] *De doctrina Dei* (ex cod. P, f.117r a). «Mens abstracta ab exterioribus et unita in se intuetur se, et cum sit ymago Dei, videt Deum in se. Praecipuum enim speculum ad videndum Deum mens est rationalis, cum sit ymago Dei expressa. Deterso autem speculo et mundato, et diu diligenter inspecto, incipit ei quaedam divini luminis claritas interlucere et quidam insolitae visionis radius oculis eius apparere. Ps. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Et ex huius luminis visione, quam admiratur in se, animatur ad videndum lumen quod est supra se, et erumpit in quamdam flammam desiderii Deum videndi, et ex summa intentione qua afficitur in Deum, simul unitur Deo per amorem, quae est unio amantis et amati. Et sicut ad flammam incensam *(sic)* sequitur lux serena, ita ad illam dilectionem et affectionem sequitur illuminatio intellectus quae aufert velamen ignorantiae ab eo, sicut flamma rubiginem ferri. Inde est quod ad secretorum enodationem melius proficiscimur devotione quam investigatione».

De doctrina angeli boni (ex cod. P, f.118v b). «Super Ps. *Da mihi intellectum ut discam mandata tua,* glossa: Solus Deus dat intellectum, etsi aliquando ministerio angeli utatur. Ita enim angelus dicitur dare intellectum homini, sicut quisquam dicitur dare lumen domui qui fenestram facit, cum eam sua luce non penetret vel illustret. Sic ergo illuminat angelus animam properando (?) intellectum ad illuminantem gratiam. Sicut enim malignus spiritus quibusdam nebulis erroris obstruit omnes meatus intelligentiae, sic e contrario

dadera y correcta aquellos que en su interior contrastan con la verdad la voz recibida de fuera de ellos mismos, aunque hombres curiosos anden fuera de sí, los cuales deberían volverse en sí mismos. Pues, si es verdad lo que dice Agustín en el libro X de las *Confesiones,* conocemos las artes liberales en la parte interior de la memoria y las tenemos en un lugar escondido y encerrado de la memoria antes de aprender las artes cuya presencia, según la enseñanza platónica, vemos que es innata en nosotros.

3.8.2. Pues los conceptos de los números están en el alma no impresos por medio de los sentidos externos, esto es por sus imágenes o apariencias, porque no están dotadas de color, sabor, de tacto ni tienen olor, ni son sensibles. Así pues, o bien sucede así, o bien de otro modo, lo cierto es que si quieres aprender o entender las artes es necesario recuperar pensando aquello que se tiene y llegar hasta la pureza de la mente. Allí la verdad está presente para todos los que la interroguen, allí responde, allí se manifiesta, aunque no todos vean con claridad su verdad. Pues está en el interior y nosotros fuera, y por eso, si queremos conocerla, debemos volvernos a lo más recóndito de la mente: allí brilla y resplandece, grita y enseña. Y además, porque de esta revelación se ha hablado con más extensión en el tratado *De la doctrina de Dios y del Ángel,* por eso ahora tocamos

propositum tangimus in praesenti, considerantes quatuor, scilicet: revelationis exemplum, animae statum, revelationis processum et ipsius complementum.

3.8.3. Exemplum ergo patet in igne ex ligno ardenti. Primo enim elicitur fumus sine flamma et luce; secundo flamma cum fumo et luce; tertio lux pura sine fumo et flamma; sic primo anima discentis intenta sensibus carnis obvolvitur fumo ignorantiae et caliginis, sed cum apprehendit verba doctoris aut excitatur ex eis lumen incipit coruscare quod mixtum est fumo et flammae, quia repugnat scientia ignorantiae, et in fine, post multas dubitationes et post multas rebelliones, succedit scientia quasi lux pura. Et isti sunt tres status animae: primo ignorantis, secundo dubitantis, tertio scientis et veritatis revelatae lucem videntis.

3.8.4. Animae vero status iste est naturalis. Est enim posita anima rationalis in horizonte duorum mundorum: sensibilis et intelligibilis, inferioris et superioris. Est autem sensibilis vel inferior mundus regio tenebrarum quantum ad intellectum nostrum, qui nihil videt in rebus sensibilibus ut sunt sensibila, sed ab iis illuminatur ad cognoscenda intelligibilia. Nec possunt sensibilia illuminare intellectum immediate et per se, sed per sensum et imaginationem et memoriam quasi mediate, quia impressiones a rebus sensibilibus non veniunt immediate ad intellectum, nec intellectus receptibilis est formarum sensibilium, sed legit in imaginatione et memoria reliquias impressionum quae relinquuntur in eis ex apprehensione sensuum et sensibilium specierum. Sensus enim stant foris in sensibilibus formis et intellectus intus legit, sicut nomen eius ostendit, unde intellectus dicitur quasi intus legens, et ascendit usque ad mundum intelligibilem et lucem aeternam, quae Deus est, quae super eminet animae et tangit eam a vertice. Unde si libera esset et

bonus angelus, illas nebulas erroris removendo, aperit intelligentiae meatus ad recipiendum lumen veritatis ex radio lucis divinae, quo introeunte surgunt cogitationes bonae» (De Poorter, *Un traité de pedagogie médiévale,* o.c., 217).

pocas cosas sobre este particular, considerando cuatro aspectos, a saber: el ejemplo de la revelación, el estado del alma, proceso de la revelación y el complemento del mismo.

3.8.3. Así pues, el ejemplo se nos ofrece en el fuego proveniente de un tronco que arde. Al principio sale humo sin llama ni luz; a continuación la llama con humo y luz, en tercer lugar luz pura sin humo ni llama; de la misma manera al principio el alma del que aprende, atenta a los sentidos de la carne, está envuelta por el humo de la ignorancia y la oscuridad, pero, cuando comprende las palabras del maestro o es excitadas por ella, comienza a brillar la luz que ha estado mezclada con el humo y la llama, porque la ciencia rechaza la ignorancia y, en definitiva, después de muchas dudas y muchas rebeldías surge la ciencia como una luz pura. Y ésos son los tres estados del alma: en el primero ignorante, en el segundo vacilante, en el tercero sabiendo y viendo la luz de la verdad que le ha sido revelada.

3.8.4. Por otra parte, ese estado del alma es conforme con la naturaleza. Pues el alma racional está colocada en la frontera de dos mundos: el sensible y el inteligible, el inferior y el superior. A su vez, el mundo sensible o inferior es la región de las tinieblas en cuanto a nuestra inteligencia, que nada ve en las cosas sensibles, como sensibles que son, pero la iluminan para conocer las cosas inteligibles. Y lo que se percibe por los sentidos no puede iluminar la inteligencia de inmediato y por sí mismo, sino a través de los sentidos, la imaginación y la memoria casi de manera intermediaria, porque las impresiones de las cosas sensibles no llegan inmediatamente a la inteligencia, ni el intelecto es capaz de recibir las formas materiales, sino que escoge en la imaginación y la memoria los restos de las impresiones que se han quedado en ellos por la captación de los sentidos y de las formas sensibles. Pues los sentidos están fuera en las formas sensibles y la inteligencia escoge dentro, como su nombre indica, por eso se dice inteligencia casi como leyendo dentro y lo lleva hasta el mundo inteligible y la Luz eterna, que es Dios, la cual está por encima del alma y la toca desde arriba.

sana, facilius se erigeret ad regionem lucis et intraret in eam quam modo se inclinet et intret in tenebrarum regionem. Sed quia nunc inclinatur in sensibilia remanet eius virtus intellectiva quasi sopita et vertice inclinato ad terram, more pecudis inclinata.

3.8.5. Est autem revelationis processus iste, sicut dicit Tullius in libro *De natura deorum:* «Si quis temperate uteretur cibis et potibus et immaculatum se custodiret, vivens hic frueretur consortio et visione deorum»[3]. Animas igitur humanas a rebus exterioribus et etiam a suis corporibus quodammodo oportet abstrahi ut approximent primae luci vel divinae quae super eas est per naturam, vel alii luci ut angelicae quae ad illas illuminandas mittitur per Dei gratiam, et sic constituta in vertice mentis, quasi in summitate et serenitate montis, se ipsam circumspicit et cum sit imago Dei, quod in se scriptum vel acquisitum vel infusum est legit, et esset ei liberum quod se supra se levaret, legeret et intelligeret, nisi corruptio impediret.

3.8.6. Unde quidam philosophi seipsos excaecaverunt ut, clausa via visus, acies mentis humanae non habens qua exiret per visum, in suum cogeretur reflecti intellectum, ubi legeret multa de absconditis in se ipso tamquam in libro lucis et scripturae naturalis. Nam verticem mentis sensus attenuat, clausus vero congregat, colligit et conformat. Exemplum habes de istis in libro *De visu et speculis*[4]. Sed bene dixi corruptionem hanc impedire revelationem, quia faeculentia peccatorum, alligatio animarum nostrarum ad corpora, naturalis etiam complexio quae impedit vires nobiles prout dicit Galenus: «Flegmatica complexio nullam animae virtutem iuvat», sollicitudines et res corporales quae nimis

[3] M. T. Cicero, *De natura deorum* (?).

[4] Hermes Trismegistus, *De speculis et luce* (?). Cf. Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science,* II (Columbia Univ. Press, Nueva York 1923-1958) 220.

Por eso, si fuera libre y sana se elevaría hacia la región de la luz y entraría en ella con más facilidad de lo que ahora se inclina y entra en la región de las tinieblas. Pero, puesto que ahora se inclina hacia las cosas sensibles, su facultad intelectiva permanece casi como dormida y con la cabeza inclinada hacia la tierra, según la costumbre de las bestias.

3.8.5. A su vez el proceso de la revelación es el siguiente, como dice Tulio en el libro de *La naturaleza de los dioses:* «Si alguien se sirviera con moderación de la comida y de la bebida y se mantuviera inmaculado, éste al vivir gozaría en vida de la unión con los dioses y su visión». Así pues, es necesario que las almas humanas se aparten de las cosas externas y también en cierto modo de sus propios cuerpos para que se aproximen a la luz primera o si se quiere divina, que está sobre ellas por naturaleza, o a otra luz como la angelical, que por la gracia de Dios se envía para iluminarlas y así, colocada en el punto más alto de la mente, como en la serenidad de la cima de una montaña, mira alrededor de sí misma, y, puesto que es imagen de Dios, lee lo que está escrito o adquirido o infuso en ella, ya que para ella sería libre, leería y entendería lo que se elevara por encima de ella, si no se lo impidiera la corrupción.

3.8.6. Por eso algunos filósofos se cegaron a sí mismos, para que, cerrado el camino de la vista, la agudeza de la mente humana, no teniendo por donde salir a través de la vista, se obligara a replegarse hacia su intelecto, donde leería muchas cosas de entre las escondidas en sí mismo como en un libro de luz y de escritura natural. Pues los sentidos debilitan la parte más elevada de la mente, pero, encerrados, la congregan, reúnen y configuran. Tienes el ejemplo de esto en el libro *De la visión y los espejos*. Pero he dicho bien que esta corrupción dificulta la revelación, porque el fango de los pecados, la atadura de nuestras almas a los cuerpos, incluso nuestra complexión natural que dificulta las fuerzas nobles según dice Galeno: «La naturaleza flemática no favorece ninguna virtud del alma», las preocupaciones y las cosas corporales que penetran en exceso en el alma, im-

intrant ad animam, sic mentem impediunt quod mentem abstrahi non permittunt, sicut inscriptio tabulae prohibet aliam inscriptionem et plenitudo vasis de uno liquore, prohibet liquoris alterius receptionem. Et ideo dicit Aristoteles: omnes ingeniosos esse melancholicos et melancholicos esse ad huiusmodi illuminationes et revelationes, magis idoneos, quia illa complexio magis abstrahit a mentis impedimentis a delectationibus carnis et tumultibus mundanis. Et sic patet quod impeditur ista revelatio ex quadruplici maxime nocumento.

3.8.7. Licet autem natura praestet auxilium ad huiusmodi revelationes, tamen ex Dei gratia et munditia mentis fiunt super mentem irradiationes. Vix enim inveniuntur animae quae naturaliter a corporibus <extrahantur> et intra se revertantur et ad lucidissimam veritatem, quae Deus est, altius attollantur propter impedimenta quae diximus. Sed in animabus quae sunt paucae alligationis vel adhaerentiae ad corpora et corporalia magis est habilis iste modus. Nam propter facilem alligationem facilis est abstractio, et propter facilem abstractionem fiunt in spiritu. Fieri vel esse in spiritu est seorsum esse a regione tenebrarum et liberum a sollicitudinibus et cogitationibus venientibus in animas nostras a parte regionis illius, et esse in corpore est immergi in corpore; et ideo paries corporis impedit radios illuminationum. Canticum: «En ipse stat post parietem» (Cant 2,9). Ezechiel: «Fili hominis, fode pariatem» (Ez 8,8). Ergo iste paries transiliendus est, quod fit in morte corporis, aut apertura facienda ut sit anima in spiritu.

3.8.8. Transilitur etiam spiritualiter in raptu cum anima tota elevatur supra se, nihil cogitans de se vel [de] corpore. In aliis autem particularibus elevationibus longe minoris luminis, quasi per cancellos et aperturas irrumpunt radii illuminationum quasi coruscationes in mediis tenebris. De

posibilitan el juicio porque impiden que la mente se aparte, así como la inscripción de una tabla impide otra inscripción y la plenitud de un vaso con un líquido impide la recepción de otro líquido. Y por eso dice Aristóteles: todas las personas de talento son melancólicas, y los melancólicos son más apropiados para las iluminaciones y revelaciones de este tipo, porque esa complexión les aparta más de los estorbos de la razón, de los deleites de la carne y de los tumultos del mundo. Y así es evidente que se impide esa revelación, sobre todo, por un cuádruple perjuicio.

3.8.7. Pues, aunque la naturaleza ofrezca auxilio a las revelaciones de este tipo, sin embargo por la gracia de Dios y la pureza de la razón se hacen las iluminaciones sobre la razón. Pues apenas se encuentran almas que de forma natural se liberen de los cuerpos y se vuelvan dentro de sí y se eleven más alto hacia la verdad más clara, que es Dios, a causa de los obstáculos que hemos dicho. Pero en las almas que están poco atadas y apegadas a los cuerpos y a las cosas corporales esa forma es más fácil. Pues a causa de esta ligera ligadura la separación es fácil y a causa de esta ligera separación se convierten en espíritu. Pasar a ser o estar en el espíritu es estar fuera de la región de las tinieblas y libre de las inquietudes y reflexiones que vienen a nuestras almas de la parte de aquella región, y estar en el cuerpo es hundirse en el cuerpo, y por eso la pared del cuerpo dificulta los rayos de las iluminaciones. El *Cantar de los Cantares:* «He aquí que él mismo está detrás de la pared» (Cant 2,9). Ezequiel: «Hijo de hombre, horada la pared» (Ez 8,8). Por consiguiente hay que traspasar esa pared, cosa que sucede con la muerte del cuerpo o hay que hacer una hendidura para que el alma esté en el espíritu.

3.8.8. Se salta también al otro lado de forma espiritual en un instante cuando el alma entera se eleva sobre sí, no pensando nada de sí o del cuerpo. En cambio, en las elevaciones parciales de una luz mucho menor, los rayos de las iluminaciones penetran como a través de celosías y hendiduras, como fulguraciones en medio de las tinieblas.

quo lumine in Psalmo: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Dedisti laetitiam in corde meo» (Ps 4,7). «Lumen vultus tui, Domine», id est luminosus vultus tuus, qui non est aliud quam tu hunc vultum tuum illuminans: «[super] nos, Domine» per infusionem novi splendoris revelationis aut gratiae; quod dicitur esse signatum et clausum quia quibus fiat et quando, soli tibi est notum.

Capitulum IX

DE DISCIPULI DOCILITATE, AD QUOD CONSIDERANDA SUNT QUATUOR: EIUS CONTINENTIA, EFFICACIA, EXCELLENTIA, SECUNDUM SUBIECTA IN QUIBUS EST DIFFERENTIA

3.9.1. Viso de discipuli voluntaria subiectione et de eius attentione, hic tertio dicendum est de eius docilitate, quia ut dicit Quintilianus: «Sicut officium est praeceptorum docere, sic discipulorum dociles se praebere»[1]. Et secundum Catonem:

> Nec pudeat quae nescieris te velle doceri:
> Scire aliquid laus est, culpa est nil discere velle[2].

3.9.2. Est ergo docilitas docendi habilitas. Ad cuius cognitionem consideranda sunt quatuor: eius continentia, eius efficacia, eius excellentia, eius, secundum subiecta in quibus est, differentia. Est autem eius continentia in quatuor. Nam bene docilis homo dicitur qui bene tenet formas in sensu acceptas; item qui bene tenet intentiones ex sensibus

[1] Quintilianus, *Instit. orat.*, 11, 9.
[2] Dionysius Cato, *Disticha*, IV, 29.

Sobre esta luz en el Salmo: «Se ha marcado sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor. Pusiste alegría a mi corazón» (Sal 4,7). «El resplandor de tu rostro, Señor», esto es, tu rostro resplandeciente, que no es otro que tú que iluminas este tu rostro; «sobre nosotros, Señor», por medio del derramamiento del nuevo resplandor de la revelación o de la gracia; se dice que esto está sellado y cerrado porque solo para ti es conocido en quiénes y cuándo sucede.

Capítulo IX

LA DOCILIDAD DEL ALUMNO, PARA LO QUE SE DEBEN CONSIDERAR CUATRO ASPECTOS: SU CONTENIDO, EFICACIA, EXCELENCIA Y DIFERENCIA SEGÚN LOS SUPUESTOS EN LOS QUE ESTÁ

3.9.1. Después de ver la obediencia voluntaria del discípulo y su atención, se ha de ver aquí en tercer lugar su facilidad para aprender, porque como dice Quintiliano: «De la misma manera que el deber de los enseñantes es enseñar, así el de los discípulos es mostrarse dóciles»[1]. Y según Catón:

> No te avergüences de querer que se te enseñe lo que ignoras; saber algo es un honor, no querer aprender nada es un delito[2].

3.9.2. Así pues, la docilidad es la capacidad de enseñar. Para su conocimiento se deben considerar cuatro aspectos: su contenido, su eficacia, su excelencia, su diferencia específica según los supuestos en los que está. Ahora bien, el contenido está en cuatro aspectos. Pues se dice que es muy apto para instruirse el hombre que retiene bien las figuras recibidas por los sentidos; asimismo el que retiene bien los designios

[1] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 9, 1: l.c., 120.
[2] Cf. ibíd., 9, 2, 3: l.c., 122.

per aestimationem elicitas; item qui bene redit ad sensibilia accepta, redit dico per recordationem; item qui bene redit ad intentiones ex sensibilibus elicitas, redit dico similiter per recordationem. Unde homo qui secundum haec quae dicta sunt memoriam participat bene est docilis, male autem secundum quod magis et magis deficit in praedictis. Tamen secundum recordationem intentionum viget magis docilitas. Unde magis docilia sunt animalia quae faciunt ea quae sibi imperantur secundum intentiones magistrorum suorum quam alia.

3.9.3. Eius efficacia. Quia homo qui est docilis et disciplinae perceptibilis ea quae videt et audit debet diligenter attendere et conferre et ex collatis memoria retentis ea quae sunt experta sumere et ex illis universale depuratum assumere prout est principium artis vel scientiae. Quae secundum quod deficiunt circa animalia magis et magis inveniuntur docilia vel indisciplinabilia.

3.9.4. Ex iam dictis patet quod cum ea quae dicta sunt excellant in homine, homo est animal maxime docile et disciplinabile: nullum enim animalium est disciplinabile, nisi cum instinctu naturae, sine intellectu et sine ratione. Unde solus homo ex docilitate et disciplina proficit ad praedicta tria: ad scientias videlicet contemplativas, ad mechanicas artes, ad virtutes morales. Nam in iis omnibus requiritur rationis usus. Ars enim cum ratione factiva est eorum quae facit et scientia contemplativa vel speculativa rationem requirit et instruit et a ratione procedit; virtus etiam est medium quod, determinata ratione prout sapiens determinavit, attingit et ideo nullum animalium disciplinatur ad aliquod istorum trium praeter hominem solum: nam docilis est maxime quia perfectos sensus habet disciplinae, visum scilicet et auditum.

extraídos a partir de los sentidos por medio de su valoración; asimismo el que vuelve bien a lo que se ha percibido: vuelve, digo, por medio del recuerdo; asimismo el que vuelve bien a los designios extraídos de lo percibido por los sentidos: vuelve, digo igualmente, por medio del recuerdo. Por eso el hombre que, según esto que se ha dicho, hace partícipe a la memoria es muy apto para instruirse; poco en cambio, según esto, el que cada vez revela más y más deficiencias en los aspectos antedichos. No obstante, según el recuerdo de los designios cobra más fuerza la facilidad para aprender. Por eso los animales, que hacen lo que se les ordena conforme a los designios de sus maestros, son más dóciles que los otros.

3.9.3. Su eficacia. Porque el hombre que es capaz de aprender con facilidad y recibir enseñanza debe atender escrupulosamente y relacionar lo que ve y, a partir de la comparación con lo retenido en la memoria, debe tomar aquello que se ha experimentado y de ello aceptar una síntesis general, según el principio de la teoría y de la ciencia. En la medida que la teoría y la ciencia faltan, respecto a los animales, cada vez son más dóciles o más incapaces de aprender.

3.9.4. De lo ya afirmado queda claro que, cuando las cosas que se han dicho sobresalgan en el hombre, el hombre es un animal sumamente dócil y capaz de ser enseñado: pues ningún animal, sin inteligencia y sin razón, es capaz de ser enseñado, a no ser por el instinto natural. Por eso sólo el hombre por su capacidad para aprender y ser enseñado sirve para las tres cosas mencionadas anteriormente: para las ciencias, es decir, las contemplativas, para las artes mecánicas y para las virtudes morales. Y en todas ellas se requiere el uso de la razón. Pues la teoría junto con la razón opera las cosas que hace y la ciencia contemplativa o especulativa busca e instruye la razón y procede de la razón; está también la virtud, que ocupa el centro, una vez definida la razón, según la definió el sabio, y por ello ningún animal se educa para ninguna de las tres cosas, sino sólo el hombre: es capaz de aprender sobre todo porque tiene los sentidos perfectos para el aprendizaje, a saber, la vista y el oído. Pues la vista

Visus enim deservit inventioni disciplinae et cum huiusmodi inventio non fiat nisi ratione memorias et sensata conferente non est aliquod animal brutum visu disciplinabile quia non habet facultatem inventivae ex sensibilium collatione.

3.9.5. Sed auditus disciplinabilis est ex signis rerum et ideo quaedam animalia sunt docibilia per auditum. Quare igitur omne quod aliquis scit, aut discens aut inveniens novit. Et sic duo sunt modi docilitatis et scientias acquirendi: per inventionem visus et per doctrinam auditus. Non est mirum si homo excedat in docilitate respectu aliorum, sed dedecens est quod hanc docilitatem non perducit ad actum cum sit hoc in eius facultate positum, prout Crassus in libro *De oratore* dicebat: «<quae> natura aut fortuna darent hominibus, in iis rebus se vinci posse aequo animo pati; quae ipsi homines parare possent, in iis rebus pati non posse vinci»[3]. Dociles autem dicit Tullius in *Rhetoricis* auditores habere poterimus si summam causae breviter exponamus et si attentos esse faciemus[4]: nam docilis est qui attente vult audire.

3.9.6. Ex iam dictis patet in parte quartum, quoniam homo maxime est docilis, post hominem pygmaeus et simia, deinde cetera secundum differentias suas ut sunt terrestria vel gressibilia, reptilia, volatilia, aquatilia. Optimus enim in homine est auditus prout est ad disciplinam aptus, quia dum vocem audit intentionem vocis intelligit et affectum loquentis percipit. Et ideo sermo est instrumentum quo scientia docentis in discipuli transfertur animum. Propter hoc viva

[3] M. T. Cicero, *De oratore* II, 11: «quae natura aut fortuna darentur hominibus, in eis rebus se vinci posse animo aequo pati; quae sibi ipsi homines parare possent, in eis rebus se pati non posse vinci».

[4] M. T. Cicero, *De inventione,* 1. 16, «Dociles auditores faciemus si aperte et breviter summam causae exponemus; hoc est, in quo consistat controversia. Nam et cum docilem velis facere, simul attentum facias oportet. Nam is maxime docilis est qui attentissime est paratus audire».

le sirve para el descubrimiento de la educación, y como tal inventiva no se logra sino con la razón que le aporta recuerdos y sensaciones, no hay ningún animal irracional que pueda ser enseñado por la vista porque no tiene la facultad de inventiva a partir de lo que le suministran los sentidos.

3.9.5. Pero el oído puede ser enseñado por las señales de las cosas, y por eso algunos animales pueden ser enseñados por el oído. Por lo cual, pues, todo lo que alguien sabe lo conoce o bien por aprendizaje o bien por hallazgo. Y así hay dos formas de aprendizaje y de adquirir los conocimientos: la de la visión por medio de la invención y la del oído por medio de la enseñanza. No es de extrañar si un hombre sobrepasa en capacidad de aprender con respecto a los otros, pero es lamentable que la capacidad de aprender no lleve hasta la acción aunque esto esté dentro de sus posibilidades, según decía Craso en el libro *Del orador:* «en las cosas que la naturaleza o la fortuna daban a los hombres, soportaban con ánimo tranquilo que les pudieran superar[3]; en las que se procuraban ellos mismos, no soportaban que los pudieran superar». A su vez, Tulio dice en *La Retórica* que podremos tener oyentes dispuestos a aprender si exponemos con brevedad la parte esencial del asunto y así haremos que estén atentos, pues está dispuesto a aprender quien quiere escuchar con atención.

3.9.6. De lo ya dicho queda claro en parte el cuarto aspecto, puesto que el hombre es sumamente apto para aprender, después del hombre el pigmeo o el mono, después los demás según sus propias diferencias, como son los animales terrestres o que pueden caminar, los reptiles, los volátiles, los acuáticos. Pues en el hombre el oído es óptimo en la medida que es apropiado para la educación, porque mientras oye la voz, comprende la intención de la voz y percibe la disposición del que habla. Y por eso el diálogo es el instrumento por el que la ciencia del enseñante se transmite al ánimo del alumno. Por causa de esto la viva voz es más eficaz para enseñar

[3] M. Antonio y Licinio Craso son los principales interlocutores del *De oratore* de Cicerón y a quienes Cicerón reconoce como a sus maestros.

vox est efficacior ad docendum quam scriptura librorum quae litteras ostendit, sed modum rerum et gestus et motus et affectum non exprimit, quae omnia loquens ostendit.

3.9.7. In homine etiam sunt sensus ceteri nobiliores et aliqua certitudine certiores et subtiliores. Nam sicut forma lucis est eadem in sole et aëre et nube et corpore terminato, licet lumen secundum quod magis descendit a sole magis et magis coartetur et ad coloris naturam determinetur, sic disciplina variatur et descendit secundum differentias subiectorum. Nec mirum cum hoc etiam videamus de forma artis quae est in mente artificis, quam exequitur manus et cudit instrumentum et suscipit ferrum, quae proportionaliter est eadem in omnibus, sed magis determinata ad materiam in manu quam in mente, et in malleo magis et in ferro maxime. Ita metaphorice potest inveniri docilitas in susceptibilibus disciplinae, quod faciliter ostendere possemus nisi hoc esset speculationis alterius.

Capitulum X

DE DISCIPULI BENEVOLENTIA QUAE CAPTATUR QUADRUPLICITER: A NOSTRA, AB ADVERSARIORUM NOSTRORUM PERSONA, AB AUDITORIBUS, A REBUS. DE TRIBUS PRIMIS IN ISTO CAPITULO; DE BENEVOLENTIA QUAE CAPTATUR A REBUS IN SEQUENTI

3.10.1. Viso de discipuli voluntaria subiectione et de eius attentione et de eius docilitate, hic quarto de eius be-

que la escritura de los libros, que presenta las letras, pero no reproduce la profundidad de las cosas, gestos, emociones y el sentimiento, aspectos que el que habla manifiesta.

3.9.7. También en el hombre los demás sentidos son más nobles y por alguna evidencia más seguros y más sutiles. Porque, como el aspecto de la luz es el mismo en el sol y en el aire y en las nubes y en un cuerpo acabado, aunque la luz, cuanto más desciende del sol, se estrecha cada vez más y se limita a la naturaleza del color, así la educación se transforma y desciende según las diferencias específicas de los sujetos. Y no es sorprendente al ver esto también en la forma del arte, que está en la mente del artista, que ejecuta la mano y forja el instrumento y sostiene el hierro, que proporcionalmente es la misma en todo, pero más limitada a la materia en la mano que en la mente y más en el martillo y sobre todo en el hierro[4]. Así metafóricamente puede encontrarse la facilidad para aprender en las capacidades de la educación, que podríamos mostrar con facilidad si esto no fuera propio de otro tratado.

Capítulo X

LA DISPOSICIÓN FAVORABLE DEL ALUMNO SE CAPTA DE CUATRO FORMAS: A PARTIR DE NUESTRA PERSONALIDAD, A PARTIR DE NUESTROS OPONENTES, A PARTIR DE LOS OYENTES Y DE LAS COSAS. DE LAS TRES PRIMERAS FORMAS SE TRATA EN ESTE CAPÍTULO, DE LA DISPOSICIÓN FAVORABLE QUE SE RECIBE DE LAS COSAS, EN EL SIGUIENTE

3.10.1. Una vez visto lo que se refiere a la sumisión voluntaria del alumno, a su atención y a su mansedumbre,

[4] Arte = teoría o conjunto de conocimientos teóricos y técnicos de una determinada materia.

nevolentia oportet considerare prout dicit Boetius, quod debet esse benevolus ad retinendum, non dyscolus, hoc est a schola divisus, discurrendo per vicos, per plateas, per tabernas, per meretricum cellulas, per publica spectacula, per pompas, per commessationes et publicas cenas et per alia genera vitiorum[1]. Prout autem dicit Tullius in *Rhetoricis:* «Quatuor modis facere possumus benevolos auditores: a nostra, ab adversariorum nostrorum persona et ab auditorum et a rebus ipsis»[2], quae licet locum habeant in rhetoricis persuasionibus tamen valent ad propositum negotii huius.

3.10.2. Nam a nostra persona benevolentiam contrahemus si vitiorum arrogantiam expertes in docendo nullatenus ostendamus sicut illi qui «obducto supercilio, grandia verba trutinantes, ut ait noster Hieronymus, quadam verborum audacia aliis edisserunt quod ipsi non intelligunt»[3]. Et ex hac arrogantia provenit quod discipulus, tali benevolus non existens, non accedit ad eum ad quaerendum quod nescit et remanet. morbus animae, quia non aperitur medico caligo ignorantiae, quia, ut dicit Ambrosius *Super XI Psalmum:* «Febres cum in alto sunt nequeunt mitigari, cum foras erumpunt spem afferunt desiliendi; cum morbus tegitur inardescit, si aperitur evaporat»[4]. Et Hieronymus *Contra Iovinianum:* «Pateat quod noxium est ut possit conteri cum patuerit»[5]. Et etiam Gregorius VII libro *Moralium:* «Cum putredinem medicus vulneris non eiecerit nequaquam in loco putredinis sana caro convalescit»[6]. Et Maximianus: «Non intellecti nulla est curatio morbi»[7], et magis inclusis ignibus antra premunt.

[1] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* II (PL 64,1227A).
[2] M. T. Cicero, *De inventione,* I, 16.
[3] Hieronymus, *Epist.* LIII *Ad Paulinum* (PL 22,544).
[4] Ambrosius, *Enarrat. in Ps. LXI,* v.2 (PL 14,1224B).
[5] Hieronymus, *Adversus Iovinianum,* I, 3 (PL 23, 224 B).
[6] Gregorius Magnus, *Moralia,* VII, 18 (PL 75,777).
[7] Maximianus, *Elegiae,* 111, 55.

aquí, en cuarto lugar conviene tratar sobre su disposición favorable según dice Boecio: que debe ser de buena disposición para retener, no díscolo, esto es alejado de la escuela, vagando por barrios, plazas públicas, tabernas, garitos de meretrices, espectáculos públicos, por fiestas, banquetes y cenas públicas y otros tipos de vicios[1]. Pues como dice Tulio en *La Retórica:* «De cuatro formas podemos hacer oyentes bien dispuestos: de nuestra personalidad, de la de nuestros oponentes, de los oyentes y de los hechos mismos». Esto, aunque tenga lugar en tratados de retórica, sin embargo sirve para el propósito de nuestro asunto.

3.10.2. Sin duda captaremos una buena disposición a partir de nuestra propia personalidad: la suscitaremos si libres de defectos no mostramos en absoluto arrogancia al enseñar como aquellos que «con el entrecejo fruncido, sopesando palabras grandilocuentes, como dice nuestro querido Jerónimo, explicaron a otros, con cierta osadía de las palabras, lo que ellos mismos no entienden». Y de esa arrogancia nace que el discípulo que no está bien dispuesto a tal cosa no se acerca al maestro para preguntar lo que no sabe y permanece la enfermedad del alma, porque la oscuridad de la ignorancia no se hace visible al médico, pues, como dice Ambrosio *Sobre el Salmo XI:* «Las fiebres cuando están en su punto alto no se pueden mitigar, cuando salen fuera traen la esperanza de ceder; cuando una enfermedad se oculta se enardece, si se abre se diluye». Y Jerónimo *Contra Joviniano:* «Quede claro lo que es perjudicial para que pueda destruirse cuando se manifieste». Y también Gregorio en el libro VII de *Las morales:* «Cuando el médico no saca fuera la podredumbre de la herida, de ningún modo se desarrolla carne sana en el lugar de la podredumbre». Y Maximiano: «No hay ninguna curación de la enfermedad no entendida», y comprimen más las cavidades con el fuego dentro.

[1] Cf. Beauvais, *De eruditione...,* 4, 7: l.c., 68.

3.10.3. Ab adversariorum persona benevolentiam, secundum Tullium, captabimus si eos in odium, in invidiam, in contentionem adducemus[8]. Adversarii nostri sunt daemones et omnes qui nobis suggerunt vitia, pro quibus dimicat in nobis ignorantia, quos elidit scientia. Et ad personas non debemus exercere odium sed ad vitium. Si ergo consideremus spurcitiam quae est in vitiis, invidiam et insidias quas daemones habent ad nos et insidiantur nobis, et debilitatem ipsorum quam fatentur, utraque cum Dei gratia subiciuntur nobis. Ab adversariorum persona reddimus auditorem benevolum cum secundum Tullii documentum adversariorum personam adducimus in odium, in invidiam, in contemptum; et si volumus vacare scientiae, quae praedicta sunt et consimilia vel maiora de facili possumus exercere. Vel forsitan ab adversariorum persona reddetur auditor benevolus si quae dyscolis contigerunt et qui noluerunt addiscere sed violenti fuerunt et malevoli referamus, sicut recitat Boetius de Albino discipulo violento qui manus violentas iniecit magistro. Sed secundum verbum Boetii: «Non est dignus scientia qui scientiae insurgit praeceptori»[9].

3.10.4. Ab auditorum persona captatur benevolentia si res eorum, ut dicit Tullius, fortiter, sapienter, mansuete, magnifice iudicatas, proferimus[10]; quod est verum in proposito cum fideliter insistere videmus eorum negotia. Quod non faciunt, ut dicit Claudianus in libro *De statu animae,* qui «neglectis rerum causis rationis animam spernunt et verborum corpora diligunt; cumque duplici ad veritatem veniatur via ut aut praeiudicata auctoritate credulitati subdamur aut ad scientiam ratiocinatione tendamus, nihil, quod vel auctoritas iubeat, vel ratio suadeat, potissimum <ducentes>, spreta paucitate doctorum, illudunt imperitos quorum

[8] M. T. Cicero, *De inventione,* I, 16.
[9] Pseudo-Boetius, *De disciplina schol.,* II (PL 64,1227BC).
[10] M. T. Cicero, *De inventione,* I, 16.

3.10.3. Según Tulio, captaremos buena disposición de parte de los enemigos si los inclinamos hacia el odio, hacia la rivalidad, hacia la confrontación. Nuestros enemigos son los demonios y todos los que nos inspiran los vicios, a favor de los que lucha en nosotros la ignorancia, a los que expulsa la ciencia. Y no debemos agitar el odio contra las personas, sino contra los vicios. Por eso, si examinamos la suciedad que hay en los vicios, la envidia y las asechanzas que los demonios tienen contra nosotros y con los que nos acechan con insidias y la debilidad de ellos mismos que confiesan, una y otra con la gracia de Dios se subordinan a nosotros. A partir de los adversarios hacemos al oyente bien dispuesto cuando, según enseñanza de Tulio, hacemos al enemigo odioso, mal visto y despreciable; y si queremos consagrarnos al conocimiento, podemos poner en práctica sin dificultad todo lo que se ha dicho antes y cosas similares o incluso mayores. O quizá de la personalidad de los adversarios se saque un oyente bien dispuesto si contamos lo que sucedió a los díscolos y que no quisieron aprender, sino que fueron violentos y malintencionados, como cita Boecio sobre Albino, un discípulo violento que echó las manos impetuosas contra el maestro. Pero según palabras de Boecio: «No es digno de la ciencia quien se rebela contra el maestro de sabiduría».

3.10.4. A partir de los oyentes se capta la buena disposición si, como dice Tulio, exponemos lo que se juzga con valentía, de modo razonable, con tranquilidad, con elocuencia; esto es verdadero en su propósito cuando vemos que sus asuntos se consolidan fielmente. No hacen esto, como dice Claudiano en el libro *El estado del alma,* quienes «menospreciadas las causas de las cosas desdeñan el espíritu de la razón y prefieren los cuerpos de las palabras; y, como a la verdad se llega por dos caminos, cuando, o bien una vez juzgada de antemano la autoridad, nos entregamos a la credulidad, o bien nos inclinamos hacia el conocimiento por el raciocinio, no considerando nada que ordene la autoridad o diga la razón, despreciando la pequeñez de maestros, engañan a los ignorantes, cuya muchedumbre es

maxima turba est. Sed et ipsi ab eisdem quos fallunt, reciproca illusione falluntur»[11]. Sed quidam ideo verba docentis respuunt, quia contemptibilem reputant suum doctorem. Contra quos Prosper II libro *De vita contemplativa:* «Sunt qui non rationem doctorum sed dignitatem dicentium prava examinatione discutiunt et magis quis dicat quam quid dicat attendunt, et quod facere aut fieri nolunt dici quoque sibi fastidiunt, paratiores aliquid doctrinae, etiam quod scire cupiunt, ignorare quam a persona inferiore cognoscere, cum veritas, undecumque claruerit, non humano ingenio sed Deo deputanda sit»[12].

3.10.5. A rebus ipsis benevolentia captatur cum rei dignitas ostenditur; quod in doctrina satis manifestatur prout dicit Augustinus *De civitate Dei* lib. XXI: «Non parva, inquit, poena est insipientia vel imperitia, quae adeo fugienda merito iudicatur ut per poenas doloribus plenas pueri cogantur discere litteras vel quaelibet artificia: ipsumque discere ad quod poenis adiunguntur tam est illis poenale ut nonnumquam poenas ipsas per quas compelluntur discere ferre malint quam discere»[13]. Verum, ut dicit Basilius in *Hexaemeron* III lib.: «Quae labore quaesita sunt et iucunde percipiuntur et diligentissime conservantur. Nam quorum habetur facilis adeptio eorum sine dubio fastidiosa est possessio»[14].

3.10.6. A sua persona comparabat benevolentiam Tullius in II *Philippicarum* dicens: «Quonam mea fato, patres conscripti, fieri dicam ut nemo ab his annis viginti reipu-

[11] Mamertus Claudianus, *De statu animae,* I, 1 (PL 53,699BC).
[12] Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa,* II, Praef. (PL 59,441C).
[13] Augustinus, *De civitate Dei,* XXI, 14 (PL 41,728).
[14] Basilius, *Hexaemeron,* III, 2 (PG 30,893C).

máxima. Pero también los mismos son engañados por esos mismos a los que engañan por una ilusión mutua". Pero por eso algunos menosprecian las palabras del maestro, porque consideran a su maestro despreciable. Contra éstos Próspero en el libro II *De la vida contemplativa:* "Hay algunos que con un pequeño examen no discuten la exposición de los maestros sino la dignidad de los oradores, y se ocupan más de quien habla que de lo que dice, y también les molesta que se les diga lo que no quieren hacer o no quieren que se haga, más dispuestos a ignorar algún conocimiento, que también desean saber, que conocer algo de una persona inferior, cuando la verdad en cualquier parte que brille se debe atribuir no al talento humano, sino a Dios»[2].

3.10.5. A partir de los temas en sí se capta la disposición favorable cuando se expone la dignidad del tema; cosa que se manifiesta bastante en la doctrina según dice Agustín en el libro XXI de *La ciudad de Dios:* «No pequeño castigo, dice, es la ignorancia y el desconocimiento que con razón se considera que se deben evitar, hasta tal punto que se obliga a los niños a aprender las letras o cualesquiera otras teorías en medio de castigos llenos de dolores: y el propio aprendizaje, al que se aplican con castigos, es tan impuesto por el castigo, que en ocasiones prefieren soportar las penas mismas por medio de las cuales se les empuja a aprender, que aprender»[3]. Pero como dice Basilio en el *Hexamerón,* libro III: «Lo que se ha logrado con esfuerzo se aprende con gusto, y se conserva con mucho cuidado. Y de hecho es enojosa la posesión de aquellas cosas cuya adquisición se considera fácil»[4].

3.10.6. A partir de sí mismo se granjeaba una disposición favorable Tulio en II de *Las Filípicas* cuando dice: «¿por qué fatalidad mía, padres de la patria, diré que ha sucedido que durante estos últimos veinte años no ha ha-

[2] Cf. ibíd., 10, 2, 2: l.c., 136. Pensamiento de tintes agustinianos.
[3] Cf. ibíd., 10, 6, 1: l.c., 142.
[4] Cf. ibíd., 10, 6, 2: l.c., 142.

blicae hostis fuerit qui non bellum eodem tempore mihi quoque indixerit?»[15]. Et illud contra Sallustium: «O fortunatam natam me consule Romam»[16].

3.10.7. Ab adversariorum persona in prima *Contra Catilinam* dicens: «Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quamdiu etiam furor iste tuus nos eludet? Quem ad finem sese effrenata iactabit audacia? Nihil ne te nocturnum praesidium Palatii, nihil Urbis vigiliae, nihil timor populi, nihil concursus hominum bonorum, nihil hic munitissimus habendi senatus locus, nihil <horum> ora vultusque moverunt? Patere tua consilia non sentis? Constrictam iam omnium horum scientia teneri coniurationem tuam non vides?»[17].

3.10.8. Ab auditoribus captat benevolentiam in causa declamationis *Pro Pompeio* dicens: «Quamquam mihi semper frequens aspectus videtur multo iucundissimus et cet.»[18]. A re ipsa captat benevolentiam in causa *Pro Milone* dicens: «Etsi vereor, iudices, ne turpe sit pro fortissimo viro dicere et cet.»[19].

3.10.9. Operatur autem haec benevolentia ut discipulus benevole et libenter audiat secundum illud Ecclesiastici: «Auris bona audiet cum omni concupiscentia sapientiam» (Eccli 3,31), et in Proverbiis: «Fili, inclina aurem tuam et audi verba sapientium» (Prov 22,17). Secundo: quae audita sunt quodam epilogo teneat, quia sicut Ecclesiasticus dicit: «Cor fatui quasi vas confractum omnem sapientiam non tenebit» (Eccli 21,17). Et Varro *Ad Atheniensem auditorem:* «Canale fissum est auris quae accepta memoriae non commendat»[20]. Tertio: retenta aliis repetat. Unde Boetius in

[15] M. T. Cicero, *Philip.,* II, 1.
[16] Basilius, *De cosulatu meo,* fragmenta.: l.c., X, 10.
[17] M. T. Cicero, *Oratio in Catilinam* prima, I.
[18] Íd., *Pro Pompeio,* 1.
[19] Íd., *Pro Milone,* 1.
[20] Pseudo-Varro, *Sententiae,* XXXII, 91.

bido ningún enemigo de la República que no me declarase también a mí la guerra al mismo tiempo?». Y aquello contra Salustio: «Oh afortunada Roma nacida bajo mi consulado».

3.10.7. A partir de los enemigos en el primer discurso *Contra Catilina* cuando dice: «¿Catilina, hasta cuándo abusarás de nuestra paciencia?[5]. ¿Durante cuánto tiempo se burlará de nosotros esa locura tuya? ¿Hasta qué límite llegará tu osadía desenfrenada? ¿Acaso no te conmovieron nada la guardia nocturna del Palatino, nada los guardias de la ciudad, nada el miedo del pueblo, nada la concurrencia de hombres buenos, nada este lugar fortificadísimo de reuniones del Senado, nada los rostros y las caras de éstos? ¿No te das cuenta de que tus planes están claros? ¿No ves que tu conjuración está ya apagada por el conocimiento de todos éstos?».

3.10.8. A partir de los oyentes capta una buena disposición en el ejercicio de la declamación *En favor de Pompeyo* cuando dice: «Aunque su presencia siempre asidua me parece muy agradable y etc.». A partir del hecho mismo consigue buena disposición en la causa *A favor de Milón* al decir: «Aunque temo, jueces, sea indecoroso hablar a favor de un hombre muy intachable y etc.».

3.10.9. Y esta buena disposición es eficaz para que el alumno escuche afectuosa y libremente según aquello del Eclesiástico: «El oído del bueno escuchará con todo deseo la sabiduría» (Eclo 3,31), y en los Proverbios: «Hijo, inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios» (Prov 22,17). En segundo lugar: que lo que se ha oído se mantenga con un cierto fin, porque como dice el Eclesiástico: «El corazón del necio, como un vaso roto, no retendrá la sabiduría» (Eclo 21,17). Y Varrón *Al oyente ateniense:* «Canal roto es el oído que no encomienda a la memoria lo que ha recibido»[6]. En tercer lugar: que repita a otros lo aprendido. Por eso Boecio

[5] Paciencia, es decir del Senado y en concreto de los cónsules a quienes el 21 de octubre anterior se les habían concedido plenos poderes.

[6] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 10, 1: l.c., 134.

libro *De disciplina scholarium* dicit quod «expedit scholastico ut habeat aliquos secretos quos doceat, eis libros legat ut sic et intellecta sciat et scita exprimere noscat»[21]. Quarto: ut lectiones quotidianas non dimittat, nec studium interrumpat, quia, sicut dicitur in libro Sapientiae: «sapitientiam et disciplinam qui abicit infelix est» (Sap 3,11). Et ita patet de praeambulis ex parte discipuli ad discendum.

[21] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* V (PL 64,1234B).

en el libro *La disciplina de los escolares* dice: «Es útil para el escolar que tenga algunos particulares a los que enseñe y para leerles libros con el fin de que así no sólo conozca lo que ha entendido, sino que además aprenda a expresar lo conocido»[7]. En cuarto lugar: que no abandone las lecciones diarias ni interrumpa el estudio, porque, como se dice en el libro de la Sabiduría: «desdichado es el que desprecia la sabiduría y la disciplina» (Sab 3,11). Y así queda claro lo referente a los preliminares para aprender por parte del alumno.

[7] Cf. ibíd., 10, 3, 3: l.c., 138.

QUARTA PARS

PROLOGUS

DE CAUSA INTERMISSI OPERIS PROPTER MORTEM AMICORUM ET QUOD AMICIS DEFUNCTIS DEBEMUS NATURALEM AFFECTIONEM, IN AFFECTIONE MODERATIONEM, IN MODERATIONE CONSOLATIONEM, IN CONSOLATIONE ORATIONEM

4.0.1. Cum iam a terra depulsi virtute remorum feremur ocius aspirante felicius prosperitate ventorum, subito tempestas orta est post serenum. Non ulterius progredi potui, non maturare negotium inchoatum, sed ad censuram silentii me mors impulit amicorum. Quod verebar accidit, quod timebam evenit. Addictus sum silentio quia «super me venit indignatio» (Iob 3,26). Mors enim consequente sibi tridui spatio, fratrem unicum mihi carnalem, mors ut in me sua tela congereret consequenter amicum unicum mihi surripuit specialem. Quis utroque latere sic percussus non indulgeat fletui, non cedat affectui, non dolori? Procedat ad oculos, procedat ad linguam quod corde tegitur, quod occultum manet, si forte lacrimarum guttulis, si verborurn stillulis conceptam praecordiis intimis maestitiam cor dolentis exsudet.

4.0.2. Praecesserat in me ipso tanti damni forte praesagium: conquassatio quaedam inopinate membrorum. Succingebar ad praedicationis officium et graducitatorie proce-

CUARTA PARTE

PRÓLOGO

LA CAUSA DE LA INTERRUPCIÓN DE LA OBRA POR LA MUERTE DE AMIGOS Y PORQUE A LOS AMIGOS FALLECIDOS DEBEMOS UN CARIÑO NATURAL, EN EL CARIÑO MODERACIÓN, EN LA MODERACIÓN CONSUELO Y EN EL CONSUELO ORACIÓN

4.0.1. Cuando ya, arrojado de la tierra por el esfuerzo de los remos, era llevado más deprisa al soplar con más ventura vientos favorables, de repente se originó la tempestad después de la calma. No pude avanzar más allá ni hacer madurar el trabajo comenzado, sino que la muerte de amigos me empujó a la censura del silencio. Ocurrió lo que sospechaba, lo que sospechaba llegó. Me he quedado en silencio porque «se ha adueñado de mí la turbación» (Job 3,26). Pues la muerte, en un espacio de tres días, me ha arrebatado a mi único hermano carnal; la muerte, para concentrar sus dardos contra mí, a continuación me ha arrebatado a un amigo único especial para mí. ¿Quién golpeado así por uno y otro lado no se entregaría al llanto, no se abandonaría al afecto, al dolor? Salga a los ojos, salte a la lengua lo que el corazón esconde, por si quizá con las pequeñas gotas de las lágrimas, por si con los susurros de las palabras el corazón del doliente destila la tristeza contraída en lo más hondo de las entrañas.

4.0.2. Había precedido dentro de mí mismo un fuerte presagio de tan gran daño: una cierta sacudida de los miembros de mi cuerpo de improviso. Me ceñía al deber de la predicación y por andar demasiado de prisa tropecé, me

dens impegi, corrui, et doloris impetu dominante neutrum amicorum nisi rarius visitavi. Conquaesata sunt ossa mea, quoniam in ianuis erat ut divellerentur viscera mea. Sed qui simul decubuimus cur, Domine, non simul excessimus? cum essemus caro una ego et frater meus, cum essemus anima una consensu pariter et affectu ego et dominus meus magister Henricus? Pertransivit, Domine, gladius tuus pertingens usque ad divisionem carnis et spiritus. Me portionem deteriorem reliquit in caeno hoc. Utinam alteram locet in coelo! Relictus sum ego solus ut plangam dolorem meum, ut ostendam affectum.

4.0.3. Vobis igitur, amici carissimi, debemus nos qui relinquimur naturalem affectionem, in affectione moderationem, in moderatione consolationem, in consolatione orationem et subventionem.

4.0.4. Affectio est naturalis fletus et gemitus quem imperat animus, extorquet pietas, non desperatio fidei. Videte, fratres, flevit David Ionatam amicum suum et ego non defleam unicordem meum? Flevisti, Domine Iesu, mortem amici tui Lazari nostram exprimens affectionem, tuam insinuans dilectionem. O magister carissime, pater et domine reverende, consors peregrinationis meae, symmystes conscientiae meae; lumen oculorum meorum, baculus imbecillitatum, revelator defectuum, exactor opportunus, importunus ut scriberem et, occasione nacta scribendi, meorum disseminator scriptorum. Vos portio vitae meae, relevamen miseriae meae, praedicator famae meae. O quotiens victus instantia vestrae supplicationis meditationi, scriptioni vacavi et officio lectionis! Quo abiit dilectus meus sic ereptus, subtractus, amissus?

4.0.5. Et relictus sum ego solus. O mors invida quae sic unum rapiendo duos furiosa peremit! Tu ne duos una, saevissima vipera, cena tu ne duos, duos utique separasti dum alterum momordisti. Bene dixerim momordisti. Invasisti tabernaculum eius in quo peregrinabatur, rupisti vinculum quo tenebatur, in domicilium irruisti, qua praemebatur

caí y, al hacerse dueño de mí el ataque del dolor, no visité a ninguno de los amigos sino raramente. Se golpearon mis huesos, porque ya estaba a las puertas de que se desgarraran mis propias entrañas. Pero ¿por qué, Señor, los que caímos al mismo tiempo no partimos al mismo tiempo, ya que mi hermano y yo éramos una sola carne, mi señor y maestro Enrique y yo éramos una sola alma por nuestra igual manera de pensar y de sentir? Señor, tu espada me atravesó hasta la división de la carne y el alma. Me dejó a mí la parte peor en este fango. ¡Ojalá deposite la otra en el cielo! Yo estoy solo, para llorar mi dolor y para mostrar mi afecto.

4.0.3. Así pues, a vosotros, amigos queridísimos, los que quedamos os debemos un natural cariño, en el cariño moderación, en la moderación consuelo, en el consuelo oraciones y ayuda.

4.0.4. Cariño es el llanto natural y el sollozo que impone el espíritu, que arranca el amor, a la desesperación de la fe. Mirad, hermanos, lloró David a su amigo Jonatán y ¿no voy yo a llorar a la otra parte de mi corazón? Señor Jesús, lloraste la muerte de tu amigo Lázaro, expresando el afecto hacia nosotros, al dar muestras de tu amor. Mi muy querido maestro, padre y señor digno de respeto, compañero de mi peregrinaje, instigador de mi conocimiento, luz de mis ojos, báculo de mis flaquezas, descubridor de mis defectos, exigente a tiempo y a destiempo para que yo escribiera y, encontrada la ocasión de escribir, propagador de mis escritos. Tú una parte de mi vida, alivio de mi propia desgracia, pregonero de mi fama. ¡Cuántas veces, vencido por la insistencia de vuestra súplica, me entregué a la reflexión y a la escritura! ¿Dónde marchó mi amado, así arrancado, apartado, perdido?

4.0.5. Y me he quedado solo. ¡Qué cruel es la muerte, que, arrebatando así a uno solo, en su locura mató a dos! Tú, cruelísima víbora, ciertamente separaste a dos, a dos en una sola cena, cuando mordiste solo a uno. He dicho bien mordiste. Invadiste su tienda, dentro de la que peregrinaba; rompiste el vínculo por el que estaba retenido, irrumpiste

sarcinam abstulisti. In animam potestatem non habuisti. Sed et mihi non parcens etiam pepercisti. Sed cur, ut supra dicebam, non peremisti? Forte, Domine, quoniam infirmitas mea impedimento fuit? Sed iniquitas mea, sed providentia tua: nam animae meae virtutibus immaturae nondum erat aperiendum horreum tuum: mihi cum fatuis virginibus ianua claudebatur, necdum ad annos perveneram nubiles ut transferrer in cubiculum tuum. Non ad mensam patrisfamilias vocasti me, servulum tuum, ut interim catellus ederet de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum. Sed ut pie creditur anima dilecti, virtutibus amica, quietis cupida, studiosa sapientiae, victrix naturae, carnis corruptibilis involucro liberata, pennis assumptis ad liquidiorem fulgorem aetheris purissimi iam excessit vel cito, per Dei gratiam, evolabit.

4.0.6. Iam igitur affectionem sequatur moderatio. Cessent lacrimae, supprimatur dolor qui radicavit intrinsecus tanto frequenter ardens vehementius quo minus est exire permissus. Fleant mortui perseveranter mortuos suos, quos scimus non resurrecturos ad gloriam sed in anima et corpore post iudicium puniendos. Non igitur immoderate tristemur super mortuis sicut et ceteri qui spem non habent (cf. 1 Thess 4,12). Nostri vero defuncti in Christo resurgent. Ecce, qui dolere coeperam inveni unde gaudeam. Ecce unde, si possumus, moeror est amovendus; si vero nequeat penitus amoveri saltem est moderandus. Nullos amicorum nostrorum amittimus, Domine; in te omnes eos tenemus indissolubili caritate: «Fili hominis, ait Dominus, ecce ego tollo a te desiderabiles oculorum tuorum et non planges nec luctum facies mortuorum» (Ez 24,16).

4.0.7. Luctum moderetur in nobis amici gressus, quia forte «raptus est ne malitia mutaret intellectum eius, aut

violentamente en su casa, le quitaste la carga que le oprimía. No tuviste poder sobre su alma. Pero, al perdonarme, tampoco a mí me perdonaste. Pero ¿por qué, como dije antes, no me hiciste perecer? ¿Quizá, Señor, porque mi enfermedad te sirvió de impedimento? Pero mía es la iniquidad, tuya la providencia: pues todavía no se debía abrir tu granero para las virtudes de mi alma inmadura; la puerta se cerraba para mí como para las vírgenes necias; todavía no había llegado a los años núbiles para que fuese conducido a tu dormitorio. A mí, pobre esclavo tuyo, no me llamaste a la mesa del padre de familia, para que entretanto como un cachorrillo comiera de las migajas que caen de la mesa de sus dueños. Pero, como se cree piadosamente, el alma del amado, amiga de las virtudes, deseosa de quietud, aficionada a la sabiduría, vencedora de la naturaleza, liberada de la envoltura de la carne corruptible, tomando alas salió ya hacia el resplandor más claro del éter purísimo o salió volando al instante por la gracia de Dios.

4.0.6. Así pues, siga ya la moderación al cariño. Cesen las lágrimas, deténgase el dolor que a menudo arraigó por dentro con tanta más violencia cuanto menos se le permitió salir. Lloren sin cesar los muertos a los muertos, que sabemos no resucitarán a la gloria, sino que después del juicio serán castigados en alma y cuerpo. Así pues, no nos apesadumbremos en demasía sobre los muertos como los demás que carecen de esperanza (cf. 1 Tes 4,12). Pero nuestros difuntos resucitarán en Cristo. He ahí que yo, que había empezado a compadecerme, encontré por lo que estar alegre. He aquí de donde, si podemos, apartemos la tristeza; pero si no puede quitarse de raíz, al menos se debe moderar. No perdemos a ninguno de nuestros amigos, Señor, los tenemos a todos en ti con un amor indisoluble: «Hijo del hombre, dice el Señor, he aquí que voy a quitarte la delicia de tus ojos y no te aflijas y no lleves luto por tus muertos» (Ez 24,16).

4.0.7. Que sea moderado el luto por la marcha del amigo, porque quizá «fue arrebatado para que la maldad no

ne fictio deciperet animam eius» (Sap 4,11), aut quia forte «a facie malitiae iustus collectus est» (Is 57,1) ne malitia ipsum futuri temporis inveniret. Nam pro magno beneficio promissum est a Domino regi Iosiae quod ne mala ventura super terram videret citius ad patres suos colligeretur in pace (4 Reg 22,20).

4.0.8. De fratre vero meo carnali mortuo parum habeo quod plangam et habeo multum in quo gratias agam [1]. Nec mediocris est usura fraterni amoris, nec vilis naturae sors quam cumulant incrementa virtutis et cumulum exultationis exaggerat desideratus et beatus finis.

4.0.9. Iam igitur in moderatione luctus accedat consolatio. Primo quidem in mortuis voluntas divina sufficere deberet ad solatium cui nullum praeponere iubemur affectum. Secundo quia lex est iustitiae quod suum est unumquemque recipere: «Revertitur pulvis ad terram et spiritus ad Deum qui dedit illum» (Eccl 12,7); ducit se homo unde sumptus est repetitus animae debitum (Sap 15,8). Tertio quia sicut dicit beatus Ambrosius in libro *De morte Satyri:* quid absurdius quam quod sanctis omnibus praescriptum quasi speciale deplores? [2]. Hoc est animum supra conditionem extollere, legem communem non recipere, naturae consortium recusare. Et, ut ait ille poeta lyricus:

> «Pallida mors aequo calcat pede pauperum tabernas regumque turres.
> Vitae summa brevis» [3].
> «Omnes manet una mors» [4].
> «.....Aaequa tellus
> Pauperi recluditur,
> regumque pueris» [5].

[1] Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri,* 1 (PL 16,1347A).
[2] Ibíd.: PL 16,1347C.
[3] Horatius, *Carmina,* 1, 4, 13-14.
[4] Horatius, *Carmina,* 1, 28, 15.
[5] Ibíd., II, 18, 32-34.

pervirtiera su inteligencia o el engaño no extraviara su alma» (Sab 4,11), o quizá porque «el justo es arrebatado ante el mal» (Is 57,1) para que el mal del futuro no le encontrase. Y por un gran beneficio concedió el Señor al rey Josías que, para que no viese los males que vendrían sobre la tierra, se reuniera muy pronto con sus padres, sepultado en paz (2 Re 22,20).

4.0.8. Y respecto a la muerte de mi hermano carnal, tengo poco por lo que llorar y tengo mucho por lo que dar gracias. Y no es pequeño el beneficio de un amor fraterno, ni suerte no despreciable de la naturaleza que aumenta el crecimiento de la virtud y el fin deseado y santo colma el cúmulo de la alegría.

4.0.9. Así pues, que el consuelo se abra ya paso en la moderación del llanto. Primero, ciertamente la voluntad de Dios debería ser suficiente en los muertos para el consuelo al que no se nos ordena anteponer ningún afecto. Segundo porque es ley de justicia que cada uno reciba lo suyo: «Regresa el polvo a la tierra y el espíritu a Dios que se lo dio» (Ecl 12,7); se vuelve el hombre allí de donde fue tomado al exigírsele la deuda del alma (Sab 15,8). Tercero porque, como dice san Ambrosio en el libro de *La muerte de Sátiro:* ¿qué más absurdo que llores lo que se ha prescrito a todos los santos como propio? Esto es, levantar el espíritu por encima de su condición, no aceptar la ley común, rechazar la participación de la naturaleza. Y como dice el poeta lírico:

> «La pálida muerte pisa con igual pie las chozas de los pobres y los palacios de los ricos. La cuenta de la vida es corta». «A todos aguarda una misma muerte». «La tierra se abre por igual para el pobre y los hijos de los reyes».

4.0.10. Addo quod praesentes evasit miserias, quod coelestes adeptus est vel adipiscetur delicias, quod deflendo nimis mortuo nihil proderis et teipsum pessimabis. Hoc tandem solatio erigamus quod in brevi visuri sumus quos absentes dolemus. Nec enim mors appellatur secundum Apostolum, immo somnus. Nos dolendi magis quam ipsi mortui sumus, qui in praelio stamus, plagas excipimus, vitiis inquinamur. Illi iam sursum evecti, victores effecti, locum nobis praeparant quoniam in caritate, quam migrantes habuerunt ad nos, iugiter perseverant, quin immo quanto vicinius Deo approximant tanto maiori praerogativa dilectionis abundant.

4.0.11. Sed quoniam mundis manibus adhaeret macula pulvisque pedibus sicut etiam cum caritate reperiuntur venialia, quid superest nisi supplicatio pro defunctis ut offeramus hostias et sacrificia pietatis? O bone Iesu, mea spes unica, finis intentionis meae, meum refugium singulare, ne abscondas dilectis meis beatam faciem tuam, ne subtrahas dulcedinem tuam, ne differas consolationem tuam. Si quae illis adhaeserunt peccatorum maculae, tu venia misericordiosissimae pietatis absterge, ut spoliis carnis et fragilitatis exuti, misericordiae tuae fonte diluti, deposita peccatorum caligine, Te, verum lumen de supernis irradians valeant intueri. Et tu, pater Abraham, exaudi Lazarum alterum me pauperem et mendicum, expande gratiae sinum ut divino fruentes aspectu iucundemur in domo Domini pariter et feliciter in aeternum.

4.0.12. Iam nunc ad propositum redeamus et velut quodam postliminio freti de praeambulis et antecedentibus ad concomitantia procedamus.

4.0.10. Añado que escapó a las desgracias presentes, que alcanzará las delicias del cielo, que nada conseguirás al llorar demasiado al muerto y te harás mal a ti mismo. Finalmente, recobremos el ánimo con el consuelo de que en breve tiempo veremos a los que lloramos por su ausencia. Tampoco se llama muerte, según el Apóstol, sino más bien sueño. Nosotros debemos ser compadecidos más que los propios muertos, que estamos en la lucha, encajamos los golpes, nos corrompen los vicios. Ellos, ya transportados hacia lo alto, convertidos en triunfadores, preparan un lugar para nosotros, puesto que perseveran siempre en el amor que nos tenían al irse; más aún, cuanto más cerca están de Dios, tanto más abundan en testimonios de amor.

4.0.11. Pero, puesto que la mancha se pega a las manos limpias y el polvo a los pies, como también con el amor se encuentran cosas veniales, ¿qué queda sino rezar por los difuntos, que ofrezcamos víctimas y sacrificios de devoción? Oh buen Jesús, mi única esperanza, el fin de mi esfuerzo, mi solo refugio, no ocultes tu bienaventurado rostro a mis amados, ni les retires tu dulzura, ni difieras tu consuelo. Si les quedaron pegadas algunas manchas de los pecados, límpialas con el perdón de tu piedad misericordiosísima, para que, desnudos de los despojos de la carne y de su debilidad, lavados en la fuente de tu misericordia, abandonadas las tinieblas de los pecados, puedan verte a Ti, que irradias la verdadera luz desde lo alto. Y tú, padre Abrahán, escúchame a mí, el otro Lázaro pobre y mendigo, abre el seno de la gracia para que, gozando de la divina presencia, nos regocijemos en la casa del Señor del mismo modo y con ventura por siempre jamás.

4.0.12. Ahora volvamos ya a nuestro asunto y, como confiados en una especial vuelta después de los preámbulos y antecedentes, sigamos con las concomitancias.

Capitulum I

DE CONCOMITANTIBUS DISCIPLINAM QUAE SUNT QUATUOR DE QUIBUS PRIMO IN GENERALI, SECUNDO IN SPECIALI. ET PRIMO DE SENSU, SECUNDO DE INGENIO, TERTIO DE MEMORIA, QUARTO DE RATIONE

4.1.1. Disciplinam quatuor comitantur: sensus, ingenium, memoria et ratio, sine quibus non fit eruditio. Sensus enim apprehendit obiecta, ingenium exquirit incognita, ratio iudicat inventa, memoria recondit iudicata et offert adhuc diiudicanda. Unde quod sensus particularis apprehendit ingenium suscipit et quod ingenium adinvenit ad rationem adducit, memoria vero abscondit et quod absconditum est in lucem educit, ratio vero tamquam praesentibus superfertur et quasi in ore cordis semper aut masticat quod dentes ingenii carpunt, aut ruminat quod venter memoriae repraesentat. Non enim semper occurrit omne quod scitur, sed temporibus opportunis et per partes a memoria tamquam occultum abstrahitur.

4.1.2. Haec autem quatuor non sunt aliud quam anima, sed aliud sunt horum proprietates propter varia eorum exercitia, ut sit sensus anima sentiens, sicut nihil aliud est vita animae quam anima vivens, et voluntas idem in essentia quod anima volens.

4.1.3. Sensus igitur primus occurrit: nam sensibus carnis utitur anima quasi nuntiis per quos anima in corpore sentit, et per eos iuvatur ad formas corporeas cognoscendas,

Capítulo I

ASPECTOS QUE ACOMPAÑAN A LA ENSEÑANZA, QUE SON CUATRO, DE LOS QUE TRATAREMOS PRIMERO EN GENERAL, LUEGO EN PARTICULAR. Y EN PRIMER LUGAR LOS SENTIDOS, EN SEGUNDO LA INTELIGENCIA, EN TERCERO LA MEMORIA Y EN CUARTO LA RAZÓN

4.1.1. Cuatro aspectos acompañan a la enseñanza: los sentidos, la inteligencia, la memoria y la razón, sin los cuales no se realiza la instrucción. Pues los sentidos captan los objetos, la inteligencia busca lo desconocido, la razón juzga lo encontrado, la memoria guarda lo juzgado y expone además lo que hay que distinguir. De ahí que lo que el sentido particular capta, la inteligencia lo recibe y lo que la inteligencia encuentra lo lleva a la razón, la memoria a su vez guarda y saca a la luz lo que está guardado, a su vez la razón, por así decir, se pone encima de lo que está presente y, como si estuviera en la boca del corazón, siempre mastica lo que comen los dientes de la inteligencia o rumia lo que el vientre de la memoria le ofrece. Pues no siempre está presente todo lo que se sabe, sino que en los momentos oportunos y por partes se saca de la memoria lo que está, por así decir, oculto.

4.1.2. Y estos cuatro aspectos no son otra cosa que el alma, pero otra cosa son las propiedades de éstos a causa de sus diversas funciones, de manera que los sentidos son el alma que siente, así como la vida del alma no es otra cosa que el alma que vive, y la propia voluntad en esencia es el alma que quiere.

4.1.3. Así pues, el sentido se presenta el primero: ya que el alma se sirve de los sentidos de la carne como mensajeros por medio de los que el alma siente en el cuerpo, y por éstos se ayuda para conocer las formas corpóreas. No obstante,

quibus tamen virtus praeest interior ad res verissime iudicandas. Nam sensus exteriores quidquid sentiunt sentiendo animae innuunt, interior autem sensus, qui dicitur sensus rectissime, solus convincitur iudicare. A sensibus exterioribus apprehenduntur praesentia unde et nomen acceperunt quasi praesentibus entia; ab illo interiori profertur, ex quo et nomen accepit, sententia vera. De iis ergo quatuor breviter et pro materiae competentia videamus.

Capitulum II

DE SENSIBUS QUANTUM AD QUATUOR, SCILICET: QUOD DISCIPLINA FUNDAMENTUM HABET EX SENSUUM APPREHENSIONE, QUOD DISCIPLINA INCREMENTUM HABET EX SENSUUM PROGRESSIONE, QUOD COMPLEMENTUM HABET EX SENSUUM DEFAECATIONE, QUOD IMPEDIMENTUM HABET EX SENSUUM DEFECTIONE

4.2.1. Sensus ad doctrinam necessarius perhibetur utpote quae fundamentum accipit ex sensuum apprehensione, incrementum ex progressione, complementum ex eorum defaecatione, impedimentum ex eorum infectione et defectione.

4.2.2. Fundamentum siquidem et originale principium ex sensibus obtinetur quia per voces, signa vel nutus doctrina primitus inchoatur. «Homo enim cum sit substantia rationalis, naturali quodam vinculo in eorum societatem adstringitur cum quibus est ratio ipsa communis. Nec homo homini sociari posset nisi colloquerentur ad invicem et ita

por encima de ellas está la fuerza interior, para juzgar las cosas con la máxima verdad. Pues los sentidos exteriores, al notar cualquier cosa que sienten, hacen señas al alma, pero el sentido interior, que con toda razón se llama sentido, está demostrado que es el único que juzga. Los sentidos exteriores conocen las cosas presentes, de donde también tomaron el nombre como lo que existe en el presente; del sentido interior se saca la sentencia verdadera, de la que también toma nombre. Así pues, tratemos sobre estos cuatro aspectos de forma breve y según la adecuación de la materia.

Capítulo II

LOS SENTIDOS EN CUANTO A CUATRO ASPECTOS, A SABER: QUE LA ENSEÑANZA TIENE SU FUNDAMENTO A PARTIR DE LO QUE CONOCE POR LOS SENTIDOS, QUE LA ENSEÑANZA TIENE UN CRECIMIENTO SEGÚN EL AVANCE DE LOS SENTIDOS, QUE TIENE UN COMPLEMENTO SEGÚN LA LIMPIEZA DE LOS SENTIDOS, QUE TIENE UN IMPEDIMENTO EN LA FALTA DE LOS SENTIDOS

4.2.1. El sentido se presenta como imprescindible para la enseñanza en la medida que ésta tiene su fundamento en el conocimiento por los sentidos, crecimiento en su progreso, complemento en la limpieza de los sentidos, impedimento en la contaminación y falta de ellos.

4.2.2. Puesto que el fundamento y fuente original se obtienen por los sentidos, porque la enseñanza se empieza originariamente por las voces, señales o gestos. «Pues el hombre como es un ser racional, se une por un cierto lazo natural a la sociedad de aquellos con los que existe una misma razón común. Y un hombre no podría asociarse a otro

sibi mentes suas et cogitationes refunderent. Ideo vidit imponenda rebus vocabula, id est quosdam signantes sonos ut quia suos sentire non poterant animos, sensu quasi interprete uterentur ad eosdem sibi invicem copulandos. Sed audiri absentium verba non poterant, quare necesse fuit litteras inveniri sub discretis signis et notis, oris et linguae sonis»[1].

4.2.3. «Animadvertit autem anima rationalis eosdem oris sonos quibus homines inter se loquerentur et quos litteris iam signaverant alios esse qui moderato hiatu <varie> quasi enodati et simplices, faucibus sine ulla collisione defluerent; alios diverso pressu oris, tenere tamen aliquem sonum:<extremos> autem qui nisi adiunctis sibi primis erumpere non valerent. Itaque litteras hoc ordine quo expositae, vocales, semivocales et mutas nominavit»[2]. Deinde syllabas ex litteris, ex syllabis dictiones, ex dictionibus orationes compositas ordinavit, ex orationibus sententias elicuit, quae omnia mens mediantibus sensibus apprehendit. Nam figurarum elementa repraesentantium inspectio, coniungendorum eorundem artificiosa ratio, et huiusmodi, cognoscuntur mediante sensu, visu scilicet et auditu; ad hoc enim officium ministerio utimur aurium et oculorum. Inde aures dictae sunt, quasi audis, id est audientes aut forte a vocibus hauriendis. Unde Vergilius:

> «Vocemque his auribus hausi»[3].

4.2.4. Quae compositio mollis cartilaginis, amplitudo foraminis, sinuositas circularis reddit habiles ad vocum apprehensionem et ut habeant aptam simul et flexibilem firmitatem.

[1] AUGUSTINUS, *De ordine. II*, 12 (PL 32,1012).
[2] Ibíd.
[3] VERGILIUS, *Aen.* IV, 359.

hombre si no hablaran entre sí y así intercambiaran entre ellos sus pensamientos y reflexiones. Por eso vio que había que poner nombres a las cosas, esto es, algunos sonidos que tuviesen una significación para que, como no podían sentir sus espíritus, usaran del sentido como intérprete para a su vez relacionarse consigo mismos, porque no podían conocer sus pensamientos. Pero no podían oír las palabras de los ausentes, por lo que fue necesario inventar las letras con signos y señales distintas, y los sonidos de la boca y de la lengua».

4.2.3. «Por otra parte, el alma racional observó que, en cuanto a los mismos sonidos de la boca con los que los hombres se podrían comunicar entre sí y que ya habían caracterizado con las letras, había unos que fluían de la garganta sin ninguna colisión, casi desnudos y simples con una abertura moderada de modo diferente; otros, con una presión diversa de la boca, tenían sin embargo algún sonido; finalmente otros que no podían salir si no se unían los primeros, y así en el orden en el que se han expuesto llamó a las letras vocales, semivocales y mudas». Después, a partir de las letras ordenó las sílabas, a partir de las sílabas las frases, a partir de frases oraciones compuestas, de las oraciones sentencias, todo esto lo conoce la mente gracias a los sentidos. Y la observación de las formas, que representan el alfabeto y el método ingenioso de unirlas, se conoce mediante sentidos, a saber, la vista y el oído; en efecto, para esta función utilizamos los oídos y los ojos. Por eso se llamaron oídos («aures»), como si oyes, es decir, que oyen, o tal vez a partir de extraer las voces. Por eso Virgilio:

> Apuré su voz con estos oídos[1].

4.2.4. La composición blanda del cartílago, el tamaño del orificio, el pliegue circular los hace aptos para la captación de las voces y para que tengan una consistencia adecuada y al mismo tiempo flexible.

[1] «Apuré su voz con estos oídos» = «le oí con mis propios oídos».

4.2.5. Oculorum etiam ad apprehendendum mira subtilitas et necessitas quorum orbes gemmarum similitudines praeferentes, ab ea parte qua videndum aliquid fuit membranis lucentibus Deus texit ut imagines rerum obiectarum exterius tamquam in speculo refulgentes ad sensum mentis intimum penetrarent. Mens ergo per oculos aut oculorum membranas litteras et ea quae sibi sunt obiecta transpicit quasi per fenestras lucente vitro vel lapide speculari obductas. Quod tamen ut refelleret Lucretius tali usus est argumento: «Si mens, inquit, per oculos videt, ergo eruditis et effosis oculis, magis videt, quia fores cum postibus evulsae plus inferunt luminis quam si fuerint obseratae»[4]. O ineptissima ratio hominis volentis oculos auribus esse similes ut non tam oculis quam foraminibus cerneremus! Quo nihil ad speciem foedius, nihil ad usum inutilius. Quantulum enim videre possemus si mens ab intimis penetralibus capitis per exiguas cavernarum rimas attenderet, ut si quis velit per foramen aut cicutam aspicere non plus cerneret quam cicutae capacitas comprehenderet. <Ut> igitur visus circumquaque spargatur orbiculariter et mobiliter oculi conglobantur.

4.2.6. Orbes autem oculorum mobiles et humoris puri et liquidi plenos Deus esse voluit, in quorum medio scintillae pusillae, quas pusillas dicimus, imponuntur, in quibus puris et subtilibus cernendi sensus et ratio continetur. Et licet hi duo sensus dicantur disciplinabiles dum animae repraesentant similitudines apprehensas licet per eas ingrediatur curiositas eo quod secundum Salomonem: «Non satiatur oculus visu nec auris impletur auditu» (Eccl 1,8), tamen si horum fiat collatio secundum sententiam Augustini in libro *De catechizandis rudibus,* plus proficit discipulus audiendo.

[4] Titus Lucretius Caro, *De rerum natura,* III, 367-370.

4.2.5. También la maravillosa agudeza y necesidad de los ojos, cuyas órbitas que presentan semejanzas con las gemas, cubrió Dios por la parte por donde se tenía que ver algo con unas membranas cristalinas para que las imágenes de los objetos situados delante en el exterior, al reflejarse como en un espejo, se introdujeran hasta el sentido más interno de la mente. Por eso la mente por medio de los ojos o las membranas de los ojos ve las letras y lo que se pone delante como a través de ventanas de vidrio o de piedra de espejo. Sin embargo, Lucrecio, para refutar esto, se sirvió del siguiente argumento: «Si la mente, dijo, ve por los ojos, consecuentemente, si se le arrancan y quitan los ojos ve más, porque las puertas arrancadas con sus postigos dejan pasar más luz que si se hubieran cerrado». ¡Que razón más desafortunada de un hombre que quiere que los ojos sean semejantes a los oídos, de modo que veamos no tanto por los ojos como por las aberturas! Nada más feo que esto para la hermosura, nada más inútil para la práctica. Pues qué poco podríamos ver si la mente, desde los lugares más recónditos del interior de la cabeza, prestara atención a través de las rendijas estrechas de sus cavidades, de la misma manera que si alguien quisiera ver a través de un agujero o de una caña no distinguiría más que lo que abarcara la capacidad de la caña. Así pues, la vista se extiende por todas partes a la redonda y los ojos dan la vuelta con viveza.

4.2.6. Pero Dios quiso que los globos de los ojos fueran movibles y llenos de un humor limpio y líquido, en medio de los cuales están colocadas unas pequeñísimas chispas, que llamamos niñas, en las que sin mancha y sutiles se contienen el sentido y la razón de ver. Y aunque se dice que estos dos sentidos son enseñables, mientras las almas reproducen semejanzas recogidas, aunque por medio de ellas el deseo de saber llegue hasta tal punto que, según Salomón: «No se sacia el ojo de ver ni el oído de oír» (Ecl 1,8), sin embargo, si se hace una comparación entre estos sentidos según la opinión de Agustín en el libro *De la catequesis para principiantes,* el alumno aprovecha más escuchando. Y aunque

Et licet in cognitione sensibili locum habeat quod solet dici: «segnius irritant animos dimissa per aures, quam quae sunt oculis subiecta patentibus»[5]; secus est in visione disciplinali. Nam audita vehementius incitant attentionem et intensiorem et certiorem generant impressionem.

Capitulum III

QUOD DISCIPLINA INCREMENTUM HABET EX SENSUUM PROGRESSIONE

4.3.1. Suscipit etiam incrementum disciplina ex sensuum progressione. Sensus in anima unus est, sed per ea ad quae cognoscenda exigitur multipliciter nominatur: vocatur enim sensus corporeus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia; quibus quinque progressionibus anima rationalis ad sapientiam exercetur. Sensu percipit corporea, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum dimensiones et similia, intellectus spiritum creatum ut angelum, intelligentia Deum. Et prout anima se magis ac magis a natura corporis elongaverit in se ipsam regyrans rerum similitudines, proprietates, differentias et effectus et huiusmodi considerans, verius et certius cognoscit. Unde et cognitio de potentia ad potentiam progrediendo procedit ut quod fit in sensu sensibile per maiorem depurationem fit in imaginatione imaginabile sub quadam similitudine et in intellectu per maiorem depurationem fit intelligibile. Quod si horum unumquodque breviter exequamur facile est videre quomodo ad sapientiam ascenditur quadam sensuum progressione.

4.3.2. «Sensus igitur potentia est animae quae rerum corporearum corporeas formas percipit et praesentes»[1], qui

[5] Augustinus, *De catechizandis rudibus,* XV (PL 40,328). «Quamobrem si quid tibi in nobis placuit, ut aliquam observationem sermonis tui a nobis audire quaereres, melius videndo et audiendo nos cum haec agimus quam legendo cum haec dictamus, ediscerès».

[1] Alcherus, *De spiritu et anima,* XI (PL 40,786).

tenga lugar en el conocimiento por los sentidos lo que suele decirse: «estimula más lentamente los espíritus lo que entra por los oídos que leyendo lo que estamos dictando»; sucede al contrario en la visión propia del aprendizaje. Porque lo que se oye estimula más vivamente y provoca una impresión más intensa y segura.

Capítulo III

LA ENSEÑANZA SE INCREMENTA POR EL PROGRESO DE LOS SENTIDOS

4.3.1. También la educación cobra un crecimiento por el progreso de los sentidos. En el alma hay un único sentido, pero, por aquello para cuyo conocimiento se necesita, se denomina de varias maneras: pues se llama sentido corpóreo, imaginación, razón, inteligencia, comprensión; por estos cinco grados el alma racional se ejercita para la sabiduría. Por el sentido percibe las cosas corpóreas, por la imaginación las apariencias de los cuerpos, por la razón las dimensiones y parecidos de los cuerpos, por la inteligencia el espíritu creado como un ángel, por la comprensión a Dios. Y cuanto más se haya alejado el alma de la naturaleza del cuerpo volviéndose sobre sí misma, con más verdad y certeza conoce las semejanzas, propiedades, diferencias y los efectos de las cosas y consideraciones semejantes. Por eso también el conocimiento avanza progresando de potencia a potencia, de manera que lo que se hace sensible en el sentido por una mayor depuración se hace imaginable en la imaginación bajo una cierta semejanza, y por una mayor depuración se hace inteligible en el entendimiento. Porque, si seguimos cada uno de estos grados con brevedad, es fácil ver de qué modo se llega a la sabiduría por un cierto progreso de los sentidos.

4.3.2. «Así pues, el sentido es una potencia del alma que percibe las formas corpóreas de las cosas corpóreas y

etsi corporeus non sit corporeus tamen dicitur quia corporeis utitur instrumentis et quia corpora non transcendit. Unde ab instrumentorum numero dicitur quinquepartitus, cum tamen non sit interius nisi unus, sicut in lutere aqua recepta per plurima foramina radios emittit varios et pro foraminum qualitate et positione difformes.

4.3.3. «Imaginatio vero vis est animae quae rerum corporearum corporeas recipit formas sed absentes»[2], et sicut sensus per praesentes et veras corporum qualitates vera percipit corpora, sic imaginatio ipsorum verorum tantum recipit similitudines et imaginationes, et ideo cum non sint vera corpora nec corporum verae qualitates, elongatio quaedam et evaporatio a corporeis rebus est imaginatio, nec tamen ad incorporeum pervenit. «Ratio vero est ea vis animae quae rerum corporearum incorporeas percipit formas: abstrahit enim a corpore quae fundantur in corpore, non actione sed consideratione, ut sunt rerum corporearum naturae, formae, differentiae, propria, accidentia, omnia incorporea sed non extra corpora, nisi ratione, subsistentia»[3].

4.3.4. «Intellectus autem ea vis est qua anima rerum incorporearum incorporeas percipit formas»[4]. «Intelligentia vero vis animae est quae immediate supponitur Deo. Et sicut in imaginatione de subtus phantasiae surgunt, ita in intelligentia de super theophaniae sive divinorum luminum apparitiones descendunt»[5].

4.3.5. Quanto igitur ab inferiori ad superius magis secundum dictos quinque gradus processeris tanto magis ad sapientiam appropinquabis. Nam cum multiplex sit scientiae status et differentia, circa naturales rerum corporearum status sensus et imaginatio vigent, sed absque ratione non satis

[2] Ibíd.
[3] Ibíd., XI (PL 40,787).
[4] Ibíd.
[5] Ibíd.

presentes». Éste, aunque no sea corpóreo, sin embargo se dice corpóreo porque se sirve de instrumentos corpóreos y porque no sobrepasa los cuerpos. Por eso, a partir del número de los sentidos, se dice que está dividido en cinco partes, por más que en el interior no sea sino único, como en un lavadero el agua recibida por numerosas aberturas deja salir chorros variados y diferentes según la manera y disposición de las salidas.

4.3.3. «Por otra parte, la imaginación es una fuerza del alma que recibe las formas corpóreas de las cosas pero ausentes», y de la misma forma que el sentido percibe los cuerpos verdaderos por medio de las cualidades presentes y verdaderas de los cuerpos, así la imaginación tan sólo percibe semejanzas y representaciones de los mismos, y por eso, al no ser cuerpos verdaderos ni auténticas cualidades de los cuerpos, la imaginación es un cierto alejamiento y evaporación de las cosas materiales y sin embargo no llega a lo inmaterial. «A su vez, razón es esa capacidad del alma que percibe las formas inmateriales de las cosas corpóreas: pues separa del cuerpo las cosas que se fundamentan en el cuerpo, no por la actividad, sino por la reflexión, como son las naturalezas de las cosas corpóreas, las formas, las diferencias, las cosas que le pertenecen, las accesorias, todas las cosas incorpóreas, pero no fuera de los cuerpos, sino con la razón, en esencia».

4.3.4. «Ahora bien, el entendimiento es la capacidad por la que el alma percibe las formas incorpóreas de las cosas incorpóreas». «Por otra parte, la inteligencia es la capacidad del alma que de forma inmediata se acerca a Dios. Y así como en la imaginación por debajo surgen fantasías, así en la inteligencia por arriba descienden teofanías o apariciones de las luces divinas».

4.3.5. Por consiguiente, cuanto más hayas avanzado desde abajo hasta arriba por los cinco grados citados, tanto más avanzarás hacia la sabiduría. Pues, porque el estado y la diferencia de la sabiduría es múltiple, el sentido y la imaginación florecen en relación con los estados naturales

valent, sed ad rationalem sive doctrinalem non ascendunt, sed, infra remanentes, eundem ascendendum rationi quasi a longe ostendunt. Deducere enim rationem aliquatenus possunt, sed usque ad rerum corporearum incorporeas formas eam comitari non possunt[6].

4.3.6. Supereminet iis duobus modis aut statibus, naturali scilicet et doctrinali, theologia quae de divinis ratiocinatur, ad quam ratio valet iuvare sed non valet pervenire. Habet enim metas suas quibus utitur et propriis finibus limitatur. Sicut ergo sol de subterraneis emergens aquarum et paludum nebulosa quadam fumositate languens prius rubet potius quam lucet deinde in libertatem purioris aëris, calcatis nebulis, evadens serenior splendet, sic anima de sola animatione carnis in sensum surgens et per ipsum post ipsum in imaginationem phantasiis corporum adhuc decolorata languens, in liquidum rationis evoluta tandem assurgit et emicat. Rationem vero superat intellectus ordine et virtute; similiter intelligentia superat intellectum: tunc enim anima in mentis suae vertice constituta unum, verum, simplex, purum, incorporeum, pro data sibi facultate et gratia, contemplatur.

4.3.7. Est et alius progressionis in scientia modus nihilominus a sensibus inchoatus quem tetigimus in tractatu *De officio praedicationis* ubi actum est de ignis proprietatibus. Omni animali inest sensus; sed animalia quae solum sensum habent, nullam prudentiam habent, quia prudentia virtus est praesentium et praeteritorum respectu futurorum collativa, quod non fit sine memoria. Quaedam vera habent sensum et memoriam, sed non auditum, ut apes quae naturalem prudentiam habere possunt sed disciplinabilia esse non possunt. Quaedam vero habent auditum cum memoria,

[6] Ibíd.

de los objetos corpóreos, pero sin la razón no tienen poder suficiente, no llegan al conocimiento racional o doctrinal, sino que, permaneciendo abajo, muestran a la razón que el mismo se ha de remontar como desde lejos. Pues pueden conducir a la razón hasta cierto punto, pero no acompañarla hasta las formas incorpóreas de las cosas corporales.

4.3.6. Está por encima de estos dos modos o estados, es decir, el natural y el doctrinal, la teología, que razona sobre las cosas divinas, a la que la razón puede ayudar pero no puede alcanzar. Pues tiene sus objetivos, de los cuales se sirve y está coartada por sus propios límites. Así pues, como el sol que sale de las lagunas subterráneas de las aguas y, débil por una cierta humareda nebulosa de los pantanos, primero está rojo antes de brillar, después, cuando escapa a la libertad del aire más limpio, disipadas las tinieblas, resplandece más despejado, así el alma, levantándose hasta el sentido desde la vida solamente carnal y por medio del mismo sentido, después de él mismo hasta la imaginación, palideciendo todavía descolorida por las visiones de los cuerpos, finalmente se levanta y brilla llevada hasta la luz transparente de la razón. Pero el entendimiento supera a la razón en orden y fuerza; de igual modo, la inteligencia supera al entendimiento: pues entonces el alma asentada en el vértice de la mente, contempla lo uno, lo verdadero, lo simple, lo incorpóreo, por la facultad y gracia que se le han dado.

4.3.7. Hay también otro modo de avance en el conocimiento, igualmente iniciado a partir de los sentidos, que tocamos en el tratado el *Deber de la predicación* donde se trató acerca de las propiedades del fuego. En todo animal existe sentido; pero los animales que tienen solamente sentido no tienen ninguna capacidad de anticipación, porque la anticipación es la capacidad de comparar el presente y el pasado con respecto al futuro, cosa que no se hace sin la memoria. Ahora bien, algunos tienen sentido y memoria, pero no oído, como las abejas, que pueden tener un conocimiento práctico pero no se les puede enseñar. Y algunos tienen oído con memoria, que es la capacidad de retener

quae est sensibilium apprehensorum vis retentiva; habent etiam imaginationem sed nullam habent virtutem ulteriorem ut bruta, et haec non sunt experimenti capacia, sed sola rationalia quae ultra imaginationem habent rationem, ut sunt homines experimenti et scientiae capaces. Res enim prius sentitur, deinde memoriae commendatur et ex sensus et memoriae multiplicatione experimentum habetur, et ex multis experimentis fit unum universale quod est principium artis et scientiae.

Capitulum IV

QUOD DISCIPLINA COMPLEMENTUM HABET EX SENSUUM DEFAECATIONE; QUAE DEFAECATIO EST IN QUATUOR: IN ORGANORUM DISPOSITIONE, SENSIBILIUM SERENATIONE, MENTIS ABSTRACTIONE, LUMINUM INFUSIONE

4.4.1. Suscipit etiam complementum doctrina ex sensuum defaecatione, quam defaecationem maxime intelligo in quatuor: in organorum dispositione, sensibilium susceptorum serenatione, mentis abstractione, luminis infusione.

4.4.2. Organorum dispositio debita et congrua disciplinae cum organa et membra humana maxime contemperata et depurata sunt, ut recedant a contrarietatis faece: homo enim solus maxime disciplinabilis est in genere animalium, quia complexio eius maxime recedit ab excellentia contrariorum: omnis autem diversitas quae est in corpore et organis, causatur a diversitate quae est in animae potentiis.

las cosas sensibles percibidas; tienen también imaginación, pero ninguna capacidad ulterior, como las bestias, y éstas no son capaces de experimentar, sino únicamente los animales racionales, que más allá de la imaginación tienen razón, como son los hombres, que son capaces de experimentación y conocimiento. Pues primero se percibe la cosa, después se confía a la memoria y, a partir de la acumulación de sentido y de memoria, se tiene la experiencia y desde muchas experiencias se construye un uno universal, que es el principio de la teoría y del conocimiento.

Capítulo IV

LA INSTRUCCIÓN TIENE COMPLEMENTO A PARTIR DE LA LIMPIEZA DE LOS SENTIDOS; ESTA LIMPIEZA SE DESARROLLA EN CUATRO: LA DISPOSICIÓN DE LOS ÓRGANOS, LA CLARIDAD DE LO PERCEPTIBLE POR LOS SENTIDOS, LA ABSTRACCIÓN DE LA MENTE Y LA INTRODUCCIÓN DE LUCES

4.4.1. También tiene la instrucción complemento a partir de la limpieza de los sentidos, que la considero sobre todo en cuatro aspectos: la disposición de los órganos, la claridad de lo perceptible por los sentidos recibidos, la abstracción de la mente y la introducción de la luz.

4.4.2. La disposición de los órganos es la debida y adecuada a la enseñanza cuando los órganos y miembros humanos se han templado y depurado al máximo para que se aparten del residuo de la contrariedad: pues el hombre entre los seres vivos es el único capaz de ser enseñado en grado máximo, porque su complejidad se aparta en grado máximo de la superioridad de los contrarios: pues toda diversidad que hay en el cuerpo y órganos es causada por la diversidad que hay en las potencias del alma. Por eso, de

Unde ex organis melius <dispositis> melius elicitur animae operatio, sicut etiam physiognomi ex aspectu exteriorum membrorum deveniunt in notitiam latentium interiorum. Sunt enim organa quasi naturae litterae sive elementa in quibus venanda est latens sententia, prout determinat de iis Aristoteles, Avicenna, Constantinus, Philemon, Lexus, et Palaemon et ceteri, qui de physiognomia plenius tradiderunt.

4.4.3. Hoc tamen sciendum quod in oculis principaliter secundum eos consistit omnis physiognomiae perfectio. Unde et Palaemon dicit oculos esse tamquam flores animae, et animam per oculos emicare, et solam oculorum dispositionem esse aditum per quem animus introspici possit, et oculorum indicia esse principia quae omnium aliorum membrorum confirmant indicia. Unde oculus cordis est verus nuntius cuius indicium capitur ex substantia et colore, figura, motu et dispositione. Oculi enim stantes, parvi, cum fronte relaxata et palpebris mobilibus indicant docilem cogitatorem mathematicorum et de natura inquisitorem: et haec sola species approbatur stabilium oculorum. Prominentium autem oculorum haec unica species bona est: si fuerint sicci; si autem magni sunt, nitentes, perlucidi, iustum, docilem, providentem aut monitorem indicant. Quales oculi Socratis fuisse ab Apuleio referuntur, quem Apollo esse prudentissimum iudicavit[1].

4.4.4. Est etiam attendenda dispositio in organis potentiae interioris sensibilis. Sunt enim aliqui optimum habentes organum phantasiae et imaginationis in qualitate et complexione, compositione, situ et figura et huiusmodi quae ad imaginationis sunt necessaria bonitatem et horum imaginatio est excellenter compositiva imaginum verarum et metaphoricarum, et tales sunt disciplinabiles in metaphori-

[1] APULEIUS, *De deo Socratis*, XVII.

los órganos mejor dispuestos se saca mejor la operación del alma, como también los fisonomistas del aspecto de los miembros externos llegan al conocimiento de los interiores, que están ocultos. Pues los órganos son como las letras o elementos de la naturaleza, en los que hay que perseguir el sentido latente, según determinan sobre esto Aristóteles, Avicena, Constantino, Filemón, Lexo, Palemón y los demás que trataron con más extensión de la fisonomía[1].

4.4.3. Sin embargo hay que saber que, según ellos, la perfección de toda la fisonomía se sitúa principalmente en los ojos. Por eso también Palemón dice que los ojos son como las flores del alma y que el alma sale por los ojos, y que la sola disposición de los ojos es la entrada por la que puede mirarse el interior del espíritu y los testimonios de los ojos son los elementos que confirman los testimonios de todos los otros elementos. Por eso el ojo es el auténtico mensajero del alma, cuyo testimonio se toma a partir de su naturaleza y color, estructura, movimiento y disposición. Pues los ojos que están fijos, pequeños, con la frente relajada y los párpados móviles, revelan un apacible pensador de matemáticas y por naturaleza investigador: y está admitido este único aspecto característico de los ojos estables. En cambio, de los ojos salientes el único aspecto bueno: si están secos; pero si son grandes, brillantes, transparentes revelan un justo, dócil, previsor o consejero. Así relata Apuleyo que eran los ojos de Sócrates, a quien Apolo consideró el más sabio.

4.4.4. También tendremos en cuenta la disposición en los órganos de la potencia interior sensible. Existen también algunos que poseen un órgano excelente de fantasía e imaginación en su manera de ser y temperamento, formación, disposición y configuración y cosas semejantes, que son necesarias para la buena calidad de las imágenes, y la imaginación de éstos es eminentemente creativa de imágenes reales y metafóricas, y los que son así pueden ser enseña-

[1] Fisonomía. De «fysis» = naturaleza y «gnomon» = conocimiento. Cualidades naturales que distinguen a una persona.

cis et probabilibus, secundum naturae habilitatem; sed nisi adsit eis lumen intelligentiae, propter imaginis mobilitatem et multiplicitatem sequuntur varias et phantasticas rationes. Hi confundunt vera sophisticis, in rhetoricis et civilibus melius se habentes. Et attende quod vacare concupiscentiis et libidinibus tam interiores quam exteriores supra modum obscurat sensus, quibus obscuratis ex fumo teterrimo et deterrimo exhalante hebetatur, brutalescit et degenerat intellectus.

4.4.5. Requiritur ergo etiam ad hanc defaecationem sensuum serenatio sensibilium susceptorum. Nam phantasmata superflue recepta nec ordinate suis sedibus collocata, tumultum in anima faciunt, nihil purum animae iudicio derelinquunt, et quid mirum cum ex turbido non oritur sincerum? Libet inserere exemplum Gregorii Nysseni in libro *De imagine* sic dicentis: «Quemadmodum si qua civitas multitudinis capax quae diversis aditibus ad se recipit confluentes, non tamen in unum locum universi conveniunt civitatis, se alii ad forum, alii ad habitacula sua, alii ad ecclesias et plateas; talem quodammodo mentis nostrae considero civitatem interius constitutam, quam licet sensus nostri diversis aditibus impleant, tamen singula introeuntium genera mens eadem diiudicans atque discernens locis intelligentiae congruis, universa disponit»[2].

4.4.6. Serenatis igitur sensibilibus in anima proferuntur pura iudicia. Requiritur etiam ad hanc defaecationem sensuum mentis abstractio et in anteriora porrectio. Ad quod illud unum sufficiat quod Plato in *Phaedone* sic recitat: «Donec corpus habeamus permixtusque tali malo sit

[2] Gregorius Nysenus, *De hominis opificio,* X (PG 44,151).

dos por metáforas y probabilidades según la aptitud de la naturaleza; pero, si no les asiste la luz de la inteligencia a causa de la movilidad y multiplicidad de la imagen, siguen razonamientos cambiantes y fantásticos. Éstos confunden la verdad con lo sofístico, y se mueven mejor entre los retóricos y los políticos. Y fíjate bien que entregarse a la concupiscencia y a las pasiones oscurece sobre manera los sentidos tanto interiores como exteriores, oscurece los sentidos, oscurecidos éstos por el humo tan repugnante y detestable que exhala, el entendimiento se empaña, embrutece y degenera.

4.4.5. Por tanto, para la limpieza de los sentidos se requiere la tranquilidad de las cosas sensibles que han sido percibidas. Pues las representaciones imaginarias recibidas sin necesidad, y no dispuestas ordenadamente en sus sitios, producen perturbación en el alma, no dejan nada limpio para el juicio del alma y ¿qué tiene de extraño cuando de lo sucio no nace lo limpio? Viene bien poner el ejemplo de Gregorio de Nisa en el libro *De la imagen* que dice así: «Del mismo modo que una ciudad capaz de recibir una multitud acoge a los que afluyen a ella por distintos accesos, sin embargo no acuden todos juntos a un único lugar de la ciudad, sino unos al foro y otros a sus casas, otros a las iglesias y plazas, en cierto modo considero semejante la ciudad de nuestra mente formada en el interior, que, aunque nuestros sentidos la llenen por los diversos accesos, sin embargo la propia mente ordena todo discerniendo cada clase de las formas de los que entran dentro y separándolas en lugares convenientes para la inteligencia». Por consiguiente, reposado lo perceptible por los sentidos, se producen en el alma los juicios simples.

4.4.6. Se requiere también para esta limpieza de los sentidos la abstracción de la mente y su progresión hasta los anteriores. Para esto puede ser suficiente sólo lo que Platón en el *Fedón* cita así[2]: «Mientras tengamos cuerpo y nuestro

[2] Fedón, diálogo de Platón en el *Fedón,* narra la discusión que tuvo lugar entre Sócrates y sus amigos durante las últimas horas de su vida, y cómo se produjo su muerte.

noster animus, numquam id quod iam olim concupiscimus plene consecuturi sumus. Concupiscimus autem veri scientiam: corpus enim primum in nobis innumerabiles et infinitas occupationes infert, quibus conterimur, ob necessarium victum, quia alimentum quotidianum. Deinde si qui morbi ingruerint impedimento sunt quominus inquirere et invenire veritatem possimus. Iam cupiditatibus et cupidinibus et timoribus innumerabilibus variarum rerum appetitionumque visionumque, infinita quadam dementia corpus oneratur ut prae illo nec sapere quidem ulla in re possimus. Et si quando tempus aliquod vacuum ad philosophandum vel habuerimus vel fecerimus tunc quoque in ipsis cogitationibus nostris corpus intercurrit turbam erroris inferens menti ut, obcaecante <illo>, veritatem providere non <possimus>. Itaque unum hoc in omni quaestione nobis et id quidem evidentissime probatur: si quid unquam bona fide scire volumus recedendum esse a corpore et in ipso animo res considerandas. Tunc enim videmus consecuturum quod concupiscimus et cuius rei amatores nos confitemur cum defuncti erimus; nam dum vivimus desperandum est. Etenim si constat nihil sinceri mixtum corpori animum praevidere posse, sequitur alterutrum: aut nullo tempore nec usquam contingere huiusmodi veram scientiam posse, aut tunc demum cum excesserimus a vita: defunctorum enim animus liber est et solutus a corpore. Eo autem tempore quo vivimus ita appropinquabimus applicabimurque scientiae, si nihil aut quam minimum corpore utamur, neque in societate eius, nisi quatenus necesse est, animum dimittamus. Ita enim minime replebimur vitiosa turbulentaque natura corporis sed puri a contagione eius, in quantum facere possumus, erimus. Et si

espíritu esté contaminado con semejante mal, nunca llegaremos a conseguir plenamente lo que ya deseábamos en otro tiempo. Y deseamos el conocimiento de la verdad: pues el cuerpo en primer lugar produce en nosotros innumerables e infinitas ocupaciones, que nos atormentan a causa de la necesidad de comida, porque el alimento es diario. Después, si contraemos algunas enfermedades, sirven de impedimento para que podamos buscar y encontrar la verdad. Y entonces el cuerpo, por una especie de locura infinita, se carga con innumerables deseos, pasiones, temores y de los apetitos y fantasmas de los diversos objetos, de modo que a causa de él ni siquiera podamos meditar rectamente en cosa alguna. Y, si en alguna ocasión tenemos o hacemos tiempo libre para filosofar, entonces también el cuerpo se interpone en nuestros propios pensamientos llevando la confusión del error a la mente de manera que, al cegarnos él, no podemos ver la verdad. Así pues, esto sólo se nos presenta en todo el asunto y se demuestra esto ciertamente de forma muy evidente: si alguna vez queremos saber de buena fe, nos debemos apartar del cuerpo y observaremos los objetos reales dentro del propio espíritu. Pues entonces vemos que se alcanzará aquello que deseamos y el objeto del que nos declaramos amantes, en el momento en el que muramos, ya que mientras vivimos hay que perder la esperanza de conseguirlo. Y de hecho, si es cosa sabida que el espíritu contaminado con el cuerpo no puede ver nada limpio, se deduce una de las dos cosas: que en ningún tiempo y lugar podemos alcanzar ese conocimiento verdadero o que lo conseguiremos por fin cuando muramos: pues el espíritu de los difuntos está libre y despegado. En cambio, en el tiempo en el que vivimos nos aproximaremos y nos acercaremos al conocimiento de esta manera, si no nos servimos del cuerpo nada o lo menos posible, y no dejamos libre al espíritu que está unido a él, excepto en la medida que es necesario. Pues así nos llenaremos muy poco de la naturaleza viciosa y perturbadora del cuerpo; por el contrario, estaremos libres de su contagio en la medida que lo podamos hacer. Y, si

ita fecerimus incorrupti sincerique disgredientes ad omnia incorrupta sinceraque veniemus»[3].

4.4.7. Requiritur etiam ad hanc defaecationem sensuum luminis infusio: de quo lumine aliter sentiunt philosophi, aliter theologi. Philosophi sic. Ponunt enim irradiationem in anima aliquando ab intelligentiis imprimentibus lumen super intellectum agentem purum et clarum et claritate sua et puritate eis conformem. Anima autem est instrumentum intelligentiae. Omnis autem intelligentia plena est formis explicabilibus, ut aiunt, per motum coeli et radiorum a stellis fluentium. Et quoniam intelligentia est ut agens, anima vera ut instrumentum secundum rationem ordinis naturae, intelligentia nata est influere et anima rationalis splendores illos secundum rationem congruentiae nata est suscipere. Hoc autem contingit in altissimis scientiis, in revelationibus, ut dicunt, et prophetiis. Ceterum in aliis cognoscibilibus ponunt hanc illuminationem secundum puritatem sensuum et bonitatem organi imaginationis et intellectus agentis actionem.

4.4.8. Theologi vero in infusione luminis primi ponunt omnem certitudinem et scientiam haberi, prout exponit Isaac in libro *De spiritu et anima* illud Psalmi: «Domine, in lumine tuo videbimus lumen» (Ps 35,10), dicens sic: «Sicut solem non videt oculus nisi in lumine solis, sic verum ac divinum lumen videre non poterit intelligentia nisi in ipsius lumine. Unde propheta: "In lumine tuo, Domine, videbimus lumen" (Ps 35,10)»[4]. Quare sicut de sole exit unde sol videri possit, nec tamen solem deserit, sed in illo manet quod de illo exiens illum ostendit, ita manens in Deo lux, quae exit ab eo, mentem irradiat ut primum ipsam coruscationem lucis sine qua non videret videat et in ipsa cetera videat.

[3] PLATO, *Phaedo,* XI. La cita completa se encuentra en CLAUDIANO MAMERTO, *De statu animae,* II, 7 (PL 53,748BCD).

[4] ALCHERUS, *De spiritu et anima,* XII (PL 40,788).

lo hacemos, llegaremos incontaminados, y limpios iremos a todo lo incorrupto y limpio».

4.4.7. Se requiere también para esta limpieza de los sentidos la introducción de la luz: sobre esta luz los filósofos piensan de una forma y los teólogos de otra. Los filósofos así. Pues sitúan en el alma una irradiación que, a partir de los conocimientos que dan luz, actúa alguna vez sobre el entendimiento claro y limpio y conforme a ellos por su claridad y limpieza. El alma a su vez es el instrumento del conocimiento. Y el conocimiento está lleno de formas que se pueden explicar, como dicen, por el movimiento del cielo y de los rayos que fluyen de las estrellas. Y, puesto que el conocimiento es como un agente, el alma en cambio como el instrumento según la razón del orden natural, el conocimiento ha nacido para penetrar en el alma y el alma racional ha nacido, según la razón, de la congruencia para recibir aquellos resplandores. Y esto sucede en los saberes más elevados, según dicen, las revelaciones y las profecías. Pero en las demás cosas que se pueden conocer ponen esa iluminación de acuerdo con la pureza de los sentidos y la bondad del órgano de la imaginación, y también la acción del entendimiento que actúa.

4.4.8. A su vez, los teólogos establecen que toda certeza y sabiduría se encuentra en la infusión de la luz primera, según expone Isaac en el libro *Del espíritu y el alma* aquello del Salmo: «Señor, en tu luz veremos la luz» (Sal 35,10), diciendo así: «Como el ojo no ve el sol sino en la luz del sol, así la inteligencia no podrá ver la luz verdadera y divina a no ser en la luz de ella misma. Por eso el profeta dice: "En tu luz, Señor, veremos la luz" (Sal 35,10)». Por eso, si como la luz sale del sol para que el sol pueda verse, y sin embargo no abandona el sol, sino que permanece en él porque al salir de él lo demuestra así, permaneciendo en Dios la luz, que sale de Él, ilumina la mente para que vea primero el propio resplandor de la luz sin la que no podría ver y para que en ella misma vea las demás cosas.

Capitulum V

QUOD DISCIPLINA IMPEDIMENTUM HABET EX DEFECTIONE SENSUUM ET INFECTIONE, QUOD FIT QUADRUPLICITER: QUIA SENSUS EST A CARNE SUBIECTUS, QUIA A DAEMONE INFECTUS, QUIA EST MATERIAE DEFECTUS, QUIA EST IN SE IMPERFECTUS

4.5.1. Suscipit etiam impedimentum disciplina ex sensuum defectione et infectione. Hoc autem fit quatuor modis: primo quia sensus est a carne subiectus, secundo quia est a daemone infectus, tertio quia est organi vel materiae defectus, quarto quia est in se imperfectus.

4.5.2. De subiectione sic dicit Isidorus in primo libro *De summo bono:* «Multum ex sua natura splendorem possidet anima, sed fuscatur commixtione carnis <qua> retinetur inclusa. Unde scriptum est: "Corpus quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem" (Sap 9,15)»[1].

4.5.3. De infectione a daemone dicitur in libro *De LXXXIII* quasi secundum sententiam cuiusdam sapientis[2]: «Hoc agite, inquit, miseri mortales, ne unquam polluat hoc domicilium malignus spiritus, ne sensibus immixtus incestet animae sanctitatem lucemque mentis obnubilet. Serpit hoc malum per omnes aditus sensuales: dat sese figuris, accomodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subicit, infundit se saporibus ac turbidi motus illuvie tenebrosis affectionibus tenebrati sensus, quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae per quos pandere lumen rationis, radius mentis solet»[3]. «Ut enim visus

[1] Isidorus Hispalensis, *Libri Sententiarum,* I, 12, 7 (PL 83,563D).
[2] Fonteus Carthaginensis, *De mente mundanda ad videndum Deum.*
[3] Augustinus, *De diversis quaestion.,* LXXXIII, XII (PL 40,14).

Capítulo V

LA INSTRUCCIÓN TIENE IMPEDIMENTO POR LA FALTA Y LA ADULTERACIÓN DE LOS SENTIDOS, QUE SE HACE DE CUATRO FORMAS: PORQUE EL SENTIDO ESTÁ SOMETIDO POR LA CARNE, PORQUE ESTÁ CORROMPIDO POR EL DEMONIO, PORQUE ESTÁ FALTO DE MATERIA, PORQUE ES IMPERFECTO EN SÍ

4.5.1. Recibe también impedimento la instrucción por la falta y adulteración de los sentidos. Y esto sucede de cuatro formas: en primer lugar porque el sentido está sometido por la carne, en segundo porque está corrompido por el demonio, en tercer lugar porque está falto de órgano o materia, en cuarto porque es imperfecto en sí.

4.5.2. Sobre la sumisión dice así Isidoro en el libro primero de *El sumo bien:* «Mucho esplendor posee el alma por su propia naturaleza, pero se empaña por la unión con la carne que la mantiene encerrada. Por eso se escribió: "El cuerpo que es corrupto agrava el alma y la morada terrena oprime la mente pensativa" (Sab 9,15)».

4.5.3. Sobre la corrupción por el demonio se dice en el libro *Sobre LXXXIII* según la opinión de cierto sabio: «Procurad, míseros mortales, que el espíritu maligno no manche jamás esta morada, que mezclado con los sentidos no profane la santidad del alma y oscurezca la luz de la mente. Este mal se desliza por todos los accesos de los sentidos: se introduce en las figuras, se adapta a los colores, se pega a los sonidos, se esconde en la ira, en el engaño del discurso, se pone debajo de los olores, se inculca en los sabores y en la suciedad del agitado movimiento, en los sombríos afectos del oscuro sentido, llena con algunas nieblas todos los caminos de la inteligencia por los que suele abrirse paso la luz de la razón, el rayo de la mente». «Pues,

oculorum si fuerit vitiatus, quidquid videre non potuerit adesse non putat —frustra enim circumstat oculos praesens imago rerum si oculis integritas desit—, ita etiam Deus qui nusquam deest frustra pollutis oculis praesens est animis, quem videre mentis caecitas non potest» [4]. Idem etiam dico de cognoscibilibus ad sapientiam pertinentibus. Ratio enim humana a visibilibus surgit ad invisibilia, a particularibus ad universalia trahendo ex eis quamdam similitudinem ad illa. Et hanc viam diabolus obscurare nititur, ut iudicium ex quo relinquitur scientia pervertatur.

4.5.4. De organi defectione scribit Philosophus quoniam deficit una scientia si deficiat unus sensus[5]. Quod verum est in apprehendendo extra per organum, non autem sic est de cognitione intra per rationis iudicium. Nam, sicut dicitur in XII libro beati Augustini *Super Genesim ad litteram:* «Intus in anima quoddam lumen est quo intelligit quidquid intelligit» [6]. Et adverte quod sicut ars musica non perit in artifice musico si una corda citharae rumpatur, sed armonia solvitur; ita destructo uno membro corporis, quod est sicut quoddam musicum instrumentum, non perit animae virtus, sed eius operatio quam exercet mediante illo organo inefficax reperitur. Quod etiam maxime patet in somno, ubi virtus animae non perditur, licet per sensus exteriores et per organa nihil operetur.

4.5.5. Unde Gregorius Nyssenus in libro *De imagine* sic ait: «Quemadmodum circa ignem hoc fieri naturale est, ut cum paleis undique tegitur nulloque spiraculo suscitatur nec circumtecta depascat, nec penitus extinguatur, sed pro flamma quidam fumus exurgat, quod si paululum commotus fuerit illico fumus excitatur in flammam; similiter mens

[4] Ibíd.
[5] ARISTOTELES, *Analytica post.,* 1, 18: l.c., 1, 139, 20 89.
[6] AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram,* XII, 31 (PL 34,479-480).

así como la visión de los ojos si está viciada no cree que esté presente cualquier cosa que no puede ver —pues en vano se presenta delante de los ojos la imagen de los objetos si falta la integridad de los ojos—, así también Dios, que está presente en todas partes, en vano se pone delante de los espíritus que tienen los ojos manchados; la ceguera de la mente no puede verle». Lo mismo digo también sobre lo que se puede conocer perteneciente a la sabiduría. Pues la razón humana salta de lo visible a lo invisible, de lo particular a lo universal extrayendo de éstos una cierta semejanza hacia aquéllos. Y el diablo se esfuerza en oscurecer este camino para que se pervierta el juicio del que se desprende el saber.

4.5.4. Sobre la falta de un órgano escribe el Filósofo: puesto que falta un saber si falta un solo sentido[1]. Esto es verdad en el aprendizaje en el exterior por medio de un órgano, pero no es así respecto al conocimiento en el interior por el juicio de la razón. Pues, como se dice en el libro XII de san Agustín *Sobre el Génesis a la letra:* «En el interior del alma hay una cierta luz con la que comprende todo lo que entiende». Y observa que, así como el arte musical no muere en el que ejecuta la música si se rompe una cuerda de la cítara, pero se rompe la armonía, así, si destruido un solo miembro del cuerpo, que es como un instrumento musical, no muere la virtud del alma, sin embargo resulta ineficaz la función que realiza mediante aquel órgano. Esto también es evidente sobre todo en el sueño, donde el conjunto de las potencias del alma no se pierde, aunque no realice nada por los sentidos exteriores o por los órganos.

4.5.5. Por eso Gregorio de Nisa en el libro de *La imagen* dice así: «Del mismo modo que respecto al fuego sucede de forma natural que, cuando se cubre por todas parte con paja y no se aviva por ningún respiradero, ni consume lo que le rodea ni se extingue del todo, sino que en lugar de la llama surge una cierta humareda y si se le remueve un poco al punto el humo se aviva en llama, de igual modo

[1] Los medievales cuando hablaban del «Filósofo» se referían a Aristóteles.

otio sensuum tempore soporis obtecta nec elucere per eos potest, nec prorsus intercipi sed instar fumi videtur operari in aliquo quidem egens, in aliquo non praevalens.

4.5.6. Et sicut quidam musicus, resolutis lyrae nexibus, si plectrum cordis iniciat non ei modulatio competenter occurrit, neque extentum quod non est apte resonabit, haec plerumque manus artificiose movetur ducens plectrum ad locales positiones accentuum sonus autem non efficitur nisi confusus et inordinatus ex eo motu cordarum quem Graeci bum bum vocant; ita per somnum naturalia sensuum membra resoluta aut omnino quiescit artifex animus, si corpus nimia plenitudine praegravetur, aut certe languidius et obscurius operatur cum hoc organum sensibile diligentius artem nequit recipere»[7].

4.5.7. De sensuum imperfectione hoc animadvertendum videtur quod sensus duobus modis dicitur imperfectus: primo quantum ad apprehensionem in formis, secundo quantum ad iudicium in apprehensis. Quantum ad apprehensionem in formis ut patet in sensu qui est in brutis. Est enim in eis sensus in apprehendendo particularis non universalis et ideo, sicut dicitur in commento super librum *Ethicorum,* non est in brutis prudentia sed prudentiae resonantia[8]. Fit autem resonantia ex soni reflexione; unde reflexum procedit in debilius esse; sicut lumen reflexum ad corpus opacum procedit in lumen magis et magis defectivum. Debilitatur autem prudentia quae est in brutis respectu prudentiae quae est in nobis quantum ad formam moventem, quia in nobis fit prudentia ex formis simplicibus et universalibus separatis ab individuantibus, unde quodam syllogismo procedit accipiens particularem sub universali; sed bruta accipiunt

[7] Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio,* XIII (PG 44,170).

[8] Aristoteles, *Moralia Nichomachia cum Eustratii ... explanationibus,* VI, 7: l.c., 306.

la mente, cubierta por el descanso de los sentidos en el momento del sueño, ni puede manifestarse por medio de ellos ni interrumpirse enteramente, sino que parece actuar a la manera del humo en parte ciertamente necesitada y en algo no muy robusta.

4.5.6. «Y si como un músico, sueltas las cuerdas de la lira, si comienza a aplicar el plectro a las cuerdas, la melodía no le sale de forma adecuada, ni hará resonar adecuadamente su sonido prolongado porque no está, la mayor parte de las veces esta mano se mueve con arte dirigiendo el plectro hacia posiciones de los tonos, pero el sonido con ese movimiento de las cuerdas no se logra, más que un sonido confuso y desordenado que los griegos llaman bum-bum, así durante el sueño descansan los sueltos miembros naturales de los sentidos o por entero el espíritu que es el artista, si el cuerpo se sobrecarga con una excesiva plenitud o sin duda actúa con más negligencia y con más confusión, cuando este órgano sensible no puede recibir con más exactitud el arte».

4.5.7. Sobre la imperfección de los sentidos parece que hay que tener en consideración que el sentido es imperfecto de dos modos: primero en cuanto al conocimiento en las formas, segundo en cuanto al juicio del conocimiento. En cuanto al conocimiento en las formas como está claro en el sentido que existe en los animales. Pues en ellos hay en el aprendizaje un sentido particular, no universal, y por ello, como se dice en el comentario sobre el libro de la *Ética,* no hay en los animales conocimiento, sino eco del conocimiento. Pues se hace eco del retroceso del sonido; por eso aparece el ser reflejado con más debilidad, como la luz reflejada en un cuerpo opaco progresa cada vez más a una luz defectuosa. Ahora bien, se debilita el conocimiento que hay en los animales con relación al conocimiento que hay en nosotros en cuanto a la forma que se mueve, porque en nosotros se produce el conocimiento a partir de las formas puras y universales separadas de los individuos; por eso por un cierto silogismo progresa recibiendo el particular bajo el universal; pero los animales a partir de los objetos

formas quibus diriguntur in opere, quae sunt intentiones nocivi et conferentis, cum materia ab individuantibus. Unde eorum operatio semper incipit a sensibus: ovis enim non fugit lupum nisi quando videt eum.

4.5.8. Debilitatur etiam secundo prudentia in brutis quantum ad virtutem moventem. Nam principium operationis in brutis est anima in quantum est natura quaedam, sed in nobis in quantum est domina sui actus sive rationalis et deliberativa. Et ita patet quomodo prudentia est in brutis secundum quamdam resonantiam: et haec dico habere sensum imperfectum quodammodo quoad apprehensionem in formis. Quantum vero ad iudicium in apprehensis dico defectum in sensu interiori, sed non in exteriori. Nam sensus exterior numquam mente decipitur sed sensus interior ipsi quandoque mentitur, licet hoc aliquando cum quadam difficultate noscatur. Non tamen est fallacia in apprehensione sed in opinione. «Cum enim puer timet sculptum draconem aperto ore quasi ad devorandum dehiscentem patet quod hoc non facit visus, quia nihil aliud puero repraesentat quam senibus, sed puerilis sensus interior, qui non bene scit discernere inter rem et rei similitudinem. Tale est enim cum videntes hominem alicui similem putamus eum esse cui similis est»[9]. De hoc plenius in libro *De veritate* scribit Anselmus.

4.5.9. Sicut autem modis qui dicti sunt sensus noster est defectivus et ad disciplinam aut scientam minus efficax, ita etiam intellectus noster ab intellectu deficit angelorum et quantum ad intellectum possibilem et agentem. Obscuratur

[9] Anselmus Cantuariensis, *Dialogus de veritate,* VI (PL 158,474A).

individuales perciben al mismo tiempo que la materia las formas por las que son dirigidas en su acción, que son los estímulos de lo nocivo y lo conveniente. Por eso su actuación siempre comienza a partir de los sentidos: pues la oveja no huye del lobo sino cuando lo ve.

4.5.8. En segundo lugar se debilita el conocimiento en los animales en cuanto a la facultad que mueve. De hecho, el principio de actuación en los animales es el alma en cuanto es una naturaleza, en nosotros en cuanto es señora de su propia acción, o sea, racional y deliberativa. Y así queda claro que hay conocimiento en los animales según un cierto eco: y digo que éste tiene un sentido imperfecto en cierto modo, en lo tocante a la aprehensión en las formas. En cambio, en cuanto al juicio en las cosas aprehendidas, digo que el defecto está en el sentido interior, no en el exterior. Pues el sentido exterior nunca es engañado por la mente, pero el sentido interior a veces se miente a sí mismo, aunque esto en ocasiones se conoce con cierta dificultad. Sin embargo, el engaño no está en la aprehensión, sino en la opinión. «Pues cuando un niño siente miedo ante un dragón esculpido que se adelanta con la boca abierta como para devorar, queda claro que esto no lo hace la visión, porque no representa otra cosa para el niño que para los ancianos, sino el sentido interior del niño, que no sabe diferenciar bien entre el objeto y su representación del objeto. Pues es igual cuando al ver un hombre parecido a alguien pensamos que es este al que es parecido». Sobre esto escribe Anselmo más extensamente en el libro *De la verdad*.

4.5.9. Y, así como en los modos que se llaman sentidos también nuestro sentido es defectuoso y menos eficaz para la enseñanza y el conocimiento, así también nuestro entendimiento dista del entendimiento de los ángeles y en cuanto al entendimiento paciente y agente[2]. Pues la natu-

[2] Desde Teofrasto ha habido muy diversas interpretaciones de las nociones de «intelecto pasivo» = («intelecto paciente», «intelecto en potencia», y de «intelecto activo» = («intelecto agente», «intelecto en obra») y de sus relaciones mutuas. Sobre las diversas concepciones del intelecto y en particular

enim intellectualis natura per comparationem ad materiam, et ideo intellectus possibilis in nobis est maioris obscuritatis. Et quantum ad agentem quia ab eo quod magis est impurum illud quod elevat <est> etiam minus purum; et ideo intellectus agens in nobis minus est purus quam intellectus intelligentiarum. Unde et quidditates non abstrahit adeo simplices, nec adeo potens est in hoc opere sicut intelligentiae, sed oportet quod ratiocinando et resolvendo deveniamus in simplices quidditates. Et ideo dicit obscuritatem in nostro intellectu quantum ad defectum ipsius intellectus, tam possibilis quam agentis, et resonantias quantum ad defectum formarum intelligibilium. Est enim, ut dictum est, resonantia quaedam reverberatio boni et redundantia. Similiter formae intellectuales sunt in nobis per redundantiam ab intelligentiis in quibus sunt sicut in fonte profundente eas: sic nos accipimus eas a rebus et ideo sunt quasi accidens in anima et non sunt intellectus nostri substantia, nec est intellectus agens sensibilis per abstractionem specierum in phantasmatibus, sicut est in nobis.

raleza intelectual se obscurece por la comparación con la materia, y por eso el entendimiento paciente en nosotros es de mayor oscuridad. Y en cuanto al agente es también menos puro por el hecho de que es más impuro aquello que eleva; y por eso el entendimiento agente en nosotros es menos puro que el entendimiento de los ángeles. Por eso incluso no separa las esencias hasta tal punto sencillas y no es tan poderoso en esta actividad como los ángeles, sino que es necesario que con el razonamiento y aclaración alcancemos las simples esencias[3]. Y por eso llama oscuridad en nuestro entendimiento en cuanto a la carencia del propio entendimiento, tanto paciente como agente, y ecos en cuanto a la imperfección de las formas inteligibles. Es pues, como se ha dicho, la resonancia un cierto reflejo y plenitud del bien. De igual modo las formas intelectuales están en nosotros por una redundancia a partir de los ángeles en los que están como en una fuente que las desborda: así nosotros las recibimos de las cosas y por eso son casi como un accidente en el alma y no son esencia de nuestro entendimiento, y no es un entendimiento agente sensible por medio de la abstracción de las especies en representaciones imaginarias, como es en nosotros.

sobre el «intelecto activo» y el «intelecto pasivo» véanse los trabajos citados por Ferrater Mora en el *Diccionario de Filosofía,* p.1729.

[3] *Angelos,* en griego «mensajero». Los ángeles son seres intelectuales que cumplen su ministerio de parte de Dios, sin perder la contemplación divina. A los ángeles no podemos llamarles como tales sino cuando anuncian.

CAPITULUM VI[1]

DE INGENIO SECUNDUM QUATUOR CONSIDERATIONES. PRIMO QUOD A NATURA PROFICISCITUR; SECUNDO QUOD USU IUVATUR; TERTIO QUOD TEMPERATO EXERCITIO ACUITUR; QUARTO QUOD IMMODERATO LABORE RETUNDITUR. ET UBI AGITUR QUOMODO A NATURA PROFICISCITUR OSTENDITUR QUOMODO QUATUOR SUNT QUAE DECLARANT INGENII BONITATEM NATURALEM, SCILICET: ANIMAE INFUSIO, COELESTIUM VIRTUTUM IMPRESSIO, CORPORUM PHYSICORUM COMPLEXIO, LOCORUM DISPOSITIO

4.6.1. Ingenium etiam ad disciplinam necessarium perhibetur quoniam sapientiam ingenium invenit, quam inventam memoria retinet et custodit. Est enim secundum Hugonem de Sancto Victore ingenium «vis quaedam naturalis animo insita per se valens»[2], vel sicut placet Isaac in libro suo *De anima:* «ingenium ea vis animae dicitur, sive intentio, qua se excitat et extendit ad incognitorum inventionem»[3]. «Ingenium a natura per se proficiscitur, usu iuvatur, temperato exercitio acuitur, immoderato labore retunditur»[4].

4.6.2. Ingenium ergo proficiscitur a natura, cuius bonitatem naturalem vel malitiam sive ineptitudinem quatuor maxime sunt declarantia, scilicet: animae infusio, coelestium

[1] Cf. HUGO A S. VICTORE, *De eruditione didascalica,* III, 8: «Ingenium a natura proficiscitur, usu iuvatur, immoderato labore retunditur et temperato acuitur exercitio» (PL 176,771).

[2] Ibíd., III, 8 (PL 176,771DC).

[3] ALCHERUS, *De spiritu et anima,* XI (PL 40,787).

[4] HUGO A S. VICTORE, *De eruditione didascalica*, III, 8 (PL 176,771C).

Capítulo VI

EL TALENTO SEGÚN CUATRO CONSIDERACIONES. PRIMERO QUE SALE DE LA NATURALEZA, SEGUNDO QUE SE AYUDA CON LA PRÁCTICA, TERCERO QUE SE AGUDIZA CON EL EJERCICIO MODERADO, CUARTO QUE SE EMBOTA CON EL TRABAJO EXCESIVO. Y, CUANDO SE ACTÚA DEL MODO QUE SALE DE LA NATURALEZA, SE MUESTRA DE QUÉ MODO SON LAS CUATRO COSAS QUE PONEN DE MANIFIESTO LA BONDAD NATURAL DEL TALENTO, ES DECIR: LA INFUSIÓN DEL ALMA, LA IMPRESIÓN DE LAS VIRTUDES CELESTIALES, LA CONEXIÓN DE LOS CUERPOS FÍSICOS Y LA DISPOSICIÓN DE LOS LUGARES

4.6.1. El talento también se presenta como necesario para la enseñanza, puesto que el talento encuentra la sabiduría, que una vez encontrada la memoria retiene y guarda. Pues el talento es, según Hugo de San Víctor, «una cierta fuerza natural insertada en el alma que es eficaz por sí misma»[1], o como opina Isaac en su libro *Del alma:* «Se dice talento esa fuerza o aplicación del alma por la que se estimula para encontrar lo desconocido». «El talento sale de la naturaleza por sí mismo, se ayuda con la práctica, se agudiza con el ejercicio moderado, se embota con el trabajo excesivo».

4.6.2. Por consiguiente, de la naturaleza sale el talento, cuya bondad natural, maldad o ineptitud cuatro cosas las ponen de manifiesto, a saber: la infusión del alma, la impre-

[1] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 5, 2: l.c., 74.

virtutum impressio, corporum physicorum complexio, locorum dispositio.

4.6.3. Ad animae infusionem pertinet quod dicit Augustinus IV libro *De civitate Dei,* quod felicitatis est ingeniosum nasci[5]. Et sicut dicit Plato, prima virtus motiva est virtus primi motoris, quae informat omnes animas sicut calidum omnia calida[6]. Haec est quae universaliter praehabet omnes formas quaecumque fiunt in materia omni et formae quae sunt in materia sunt eius imagines quodammodo. Haec virtus se communicat omnibus secundum proportionem suscipiendi ipsam, sicut lux solis in diversis materiis; et sicut unus radius solis per diversas fenestras vitreas in ordine positas unam post aliam transit et omnes illuminat sed unamquamque tanto amplius quanto propinquius et tanto propinquius quanto est lumini vicinior unaquaeque, ita Deus pro diversitate subtilioris et habilioris materiae operatur.

4.6.4. Et quoniam corporum quaedam sunt obscura, quaedam clara, quaedam clariora et cet., inde est quod quaedam tantum esse participant, quaedam vitam vegetabilem, quaedam sensibilem, quaedam rationalem cum ingenio excellenti, quaedam cum ingenio diminuto, prout magis et minus est materia defaecata praevia. Sicut intellectus Dei practicus non operatur per quemdam habitum diversum a luce sua sed per se ipsum, sicut lucens ex se ipso producit luces quae in ipso non habent diversitatem, ideo nullam in eo inducunt compositionem; sed quae producuntur in quantum a simplici esse, vero, uno recedunt in contraria tendunt, et participando contraria magis fiunt imagines primae formae et resultationis quam formae veraces et ingenii diversi pro eorum diversitate capaces. Ita tamen quod ex proprio libertatis animae dono quidam prae ceteris nobiliori callent ingenio. Alioquin non diceret Augustinus in libro *De dono perseverantiae:* «Tyrii

[5] Augustinus, *De civitate Dei,* IV, 21 (PL 41,128).
[6] Plato, *De Legibus,* X passim.

sión de las virtudes celestiales, la conexión de los cuerpos físicos y la disposición de los lugares.

4.6.3. A la infusión del alma corresponde lo que dice Agustín en el libro IV de *La ciudad de Dios,* que es propio de la felicidad nacer inteligente. Y, como dice Platón, la primera fuerza motora es la fuerza del primer motor, que da forma a todas las almas como el calor a todo lo que está caliente. Ésta es la que universalmente da todas las formas, cualesquiera que lleguen a existir en toda materia, y las formas que existen en la materia son de alguna manera imágenes de ella. Esta fuerza se comunica a todo según la proporción de recibir la misma como la luz del sol en las distintas materias; y así como un rayo del sol pasa a través de diversas ventanas de vidrio ordenadas una detrás de otra e ilumina a todas pero a cada una tanto más cuanto más cerca está, y está tanto más cerca cuanto más próxima a la luz, así actúa Dios según la diferencia de la materia más fina y más flexible.

4.6.4. Y, porque entre los cuerpos unos son oscuros, otros claros, otros más claros, etc., por eso sucede que algunos participan sólo en la existencia, otros en la vida vegetal, otros en la sensible, otros en la racional con un talento superior, otros con un talento pequeño, según que la materia previa está más o menos purificada. Como el entendimiento práctico de Dios no actúa por alguna cualidad opuesta de su propia luz, sino por sí mismo, como lo que brilla produce luces que no tienen diversidad en Él mismo, por eso no introducen en Él ninguna composición. Pero las luces que son producidas en cuanto se alejan del ser simple, verdadero, único, tienden a los contrarios, y, al dividirse en los contrarios, se convierten más en imágenes de la primera forma y resonancia que las formas veraces y capaces de un talento diverso de acuerdo con su diversidad. Así, sin embargo, como son consecuencia de un don al alma propio de la libertad, algunos están formados con un talento que sobresale por encima de los demás. De otra manera no diría Agustín en el libro *Del don de la perseverancia:*

et Sidonii credere potuerunt si mira Christi signa vidissent; sed quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum, Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae quo moveantur ad fidem si congrua suis mentibus vel audiant verba vel signa conspiciant»[7].

4.6.5. Ad coelestium virtutum impressionem pertinet natura periodi, quae simplex est in essentia sed multiplex in virtute et ideo diversimode habet informare diversae materiae qualitates. Virtutem vero sive naturam periodi voco virtutem illam quae relinquitur ex motu coelorum a primo coelo usque ad orbem lunae existentium, cum virtutes omnium superiorum confluunt in orbem unum, non quidem planetae vel coeli singularis sed in revolutione orbis qui periodus vocatur et ex duodecim circulorum operatione componitur, qui domus duodecim vocantur, ad quas omnia sidera referuntur. Semper enim superior influit orbi inferiori formam sibi influxam a Deo motore primo, quae descendendo per participationem denuntiatur et multiplicatur continue. Et hoc intelligo ego intelligentias moventes orbes plenas esse formis; sed superiores habent eas magis universales, inferiores vero magis determinatas. Dico ergo ad propositum quod cum ad periodum referatur circulus obliquus et etiam rectus secundum quem est revolutio diurna, refertur ad periodum omnis virtus motoris et omnis virtus circulorum qui moventur et omnis virtus stellarum secundum status in se et ad invicem quem habent in periodo. Et sicut radius unus est in essentia, cum tamen diversarum stellarum luminibus commiscetur multiplicis est virtutis et cum ad inferiora descendit secundum diversitatem materiae multiplicis est operationis: ita et in proposito ex naturali primo principio unus alio meliori viget ingenio.

[7] Augustinus, *De dono perseverantiae,* XIV (PL 45,1014).

«Tirios y troyanos habrían podido creer, si hubieran visto los extraordinarios milagros de Cristo, pero, como no se les había dado creer, también se les negó el motivo de donde pudiesen creer. Por eso está claro que algunos tienen en su propio talento un don de la inteligencia de naturaleza divina para ser movidos a la fe si oyen palabras o ven signos de acuerdo con sus ideas».

4.6.5. Pertenece al empuje de las energías celestes la naturaleza del periodo, que es simple en esencia pero múltiple en su capacidad y por eso tiene que disponer de distinta manera las cualidades de la materia diversa. Pero llamo energía o naturaleza del periodo aquella capacidad que queda del movimiento de los cielos existentes desde el primer cielo hasta la órbita de la luna, cuando los poderes de todos los superiores confluyen en una sola órbita celeste, no ciertamente del planeta o del cielo único, sino en la revolución del universo que se denomina periodo y se compone de una conjunción de doce círculos, que se llaman las doce regiones hacia las que se dirigen todos los astros. Pues siempre el círculo superior comunica al inferior la forma inspirada a él por Dios, el primer motor. Ésta, al descender, por participación es dada a conocer y multiplicada de forma continúa. Y por eso entiendo yo que las inteligencias que mueven los círculos están llenas de formas; pero las superiores tienen las formas más universales, y a su vez las inferiores más limitadas. Por eso digo a este propósito que, aunque se refiera al periodo el círculo oblicuo y también el recto según el cual existe el retorno diario, se refiere al periodo toda la fuerza del motor de los círculos que se mueven y toda la fuerza de las estrellas según la situación que tienen en sí y a su vez en el periodo. Y, así como un rayo es único en esencia, sin embargo, cuando se mezcla con las luces de las diferentes estrellas, es una fuerza múltiple, y, cuando desciende a lo inferior de acuerdo con la diversidad de la materia, es de un efecto múltiple, así también en esta cuestión a partir del primer principio de la naturaleza uno solo tiene fuerza con un talento mejor que los demás.

4.6.6. Ad corporum physicorum complexionem pertinet quod ait Philosophus: «Molles carne aptos mente»[8]. Et Cassiodorus senator in libro *De anima* secundum aptitudinem vel ineptitudinem membrorum et dispositionis corporum vecordiam [et] prudentiam ponit intellectuum et ingeniorum dicens: «Solent movere aliqui subtilissimas quaestiones dicentes: si divinitas perfectas et rationales animas creat, cur <aut posito> sensu vivunt infantes aut iuvenes inveniuntur excordes? Sed quis non intendat animas parvulorum imbecillitate corporis nec officia sensuum nec ministeria posse explicare membrorum? Ut si ignem in angusto vase concludas, altum ut illius moris est nequeat appetere, quia eum arctissimum illi obstaculum constat operire. Tunc enim sua facultas videtur suppetere cum nihil contrarium illi praevalet impedire. Sic stultis iuvenibus obviat aliquando crassitudo humorum materni [uteri] vitio suscepta quia anima inepta nimia habitatione deprimitur et suam vim exercere non valet inconvenientis domicilii sede praepedita; quod stultis accidere hodie conspicimus, quos Graeci moriones vocant»[9].

4.6.7. Ad quod notandum quod ex commixtione elementorum in corporibus animalium causatur complexio et complexionis diversitas. Ex humido enim discurrente per corpus in vasis in quibus fit humoris decoctio quatuor generantur humores: sanguis, et cholera, flegma et melancholia.

[8] Aristoteles, *De anima,* II, 9 (2), cu. cit.. III, 4156, 45-46.
[9] M. A. Cassiodorus, *De anima,* V (PL 70,1290D-1291A).

4.6.6. A la conexión de los cuerpos físicos corresponde lo que dice el Filósofo: «Flojos de cuerpo, idóneos de mente». Y el senador Casiodoro en el libro de *El alma,* según la aptitud e ineptitud de los miembros, pone no sólo la locura de la disposición de los cuerpos, sino también la cordura de los entendimientos y los talentos, cuando dice: «Suelen algunos discutir cuestiones muy sutiles cuando dicen: si la divinidad crea almas perfectas y dotadas de razón, ¿por qué los niños viven con el sentido dispuesto o bien se encuentran jóvenes insensatos? Pero ¿quién no sostendría que las almas de los niños por la debilidad de su cuerpo ni pueden desempeñar los deberes de los sentidos, ni las obligaciones de los miembros? Como, si encierras fuego en un vaso estrecho, no puede alcanzar lo alto como es su norma, porque es evidente que la excesiva estrechez oculta un obstáculo para él. Y parece que su propia capacidad es suficiente cuando nada contrario a él tiene más fuerza para impedirlo. Así para los jóvenes necios algunas veces es un impedimento el grosor de los líquidos contraídos por un defecto del vientre materno, porque el alma se rebaja en su morada demasiado inadecuada y no puede ejercer su propia fuerza impedida por la sede de una morada inconveniente; esto es lo que vemos que sucede ahora a los necios, a los que los griegos llaman fatuos».

4.6.7. A esto hay que añadir que de la trabazón de los elementos en el cuerpo de los animales se produce la complexión y diferencia de temperamento. Pues a partir del humor que corre por el cuerpo en los vasos en los que se hace la cocción del líquido se generan cuatro humores: sangre, bilis, flema y melancolía[2]. En los que abunda la flema

[2] La teoría de los cuatro humores fue una teoría acerca del cuerpo humano adoptada por filósofos y físicos de las civilizaciones griega y romana. En esencia mantenía que el cuerpo humano está lleno de cuatro sustancias básicas, llamadas humores (líquidos), cuyo equilibrio indica el estado de salud de la persona. Todas las enfermedades o discapacidades resultarían de un superávit o déficit de alguno de estos humores. Se elaboró una relación entre los humores y el carácter de las personas.

In quibus abundat flegma spissum et viscosum pigri sunt et velut immobiles; in quibus autem flegma subtile et sanguis calidus naturae conformis mobiles, veloces et subtiles sunt sicut apis cui inest aliquid loco sanguinis; tamen huiusmodi modico frigore corrumpuntur et pigritantur. Melancholica autem et terrestria grossiora sunt et minus subtilia in operibus suis, et ita de aliis.

4.6.8. Ad loci dispositionem pertinet quod dicit Hieronymus in *Epistola ad Galatas,* in commento primi libri: «Ideo Apostolus insensatos Galatas appellat ob id quod unaquaeque provincia suas habeat proprietates. Cretenses semper mendaces, malas bestias, ventres pigros vere ab Epimenide poëta dictos Apostolus comprobat; vanos Mauros et feroces Dalmatas latinus pulsat historicus; timidos Frigas omnes poëtae lacerant; Athenis expeditiora nasci ingenia philosophi gloriantur; Graeci leves, Israel gravis corde et dura cervice»[10]. «Et beatus Hilarius Gallos indociles in hymno suo vocat, et quod nunc oratorum fertiles sunt non tam ad regionis diligentiam quam rhetoricum clamorem pertinet, maxime cum Aquitania Graeca se iactet origine»[11]. Haec Hieronymus.

4.6.9. Et Vegetius in I libro *De arte militari* sic ait: «Constat in omnibus locis et ignavos et strenuos nasci; sed tamen gens gentem praecedit in bello et plagas coeli ad robur non tantum corporum sed etiam animorum plurimum sciri valet. Omnes nationes quae vicinae sunt soli nimio calore siccatas amplius sapere sed minus habere sanguinis dicunt, ac propterea constantiam ac fiduciam comminus non habere pugnandi, quia metuunt vulnera qui exiguum sanguinem se habere noverunt. Contra, septentrionales populi, remoti a solis ardoribus, inconsultiores

[10] HIERONYMUS, *Comm. in epistulam ad Galatas,* 1, 3 (PL 26,372A).
[11] Ibíd., II, 3 (PL 26,380C-381A).

espesa y viscosa son perezosos y como indolentes; pero en los que la flema es fina y la sangre caliente conforme a la naturaleza son ágiles, veloces y raudos como la abeja que tiene algo en lugar de sangre[3]; no obstante, de este modo se echan a perder y se hacen lentos con un frío moderado. Pero los melancólicos y terrestres son más espesos y menos finos en sus trabajos, y así respecto a los demás.

4.6.8. A la disposición del lugar corresponde lo que dice Jerónimo en la *Carta a los Gálatas,* en el comentario del primer libro: «Por eso el Apóstol llama a los gálatas insensatos por el hecho de que cada provincia tiene sus propiedades. El Apóstol reconoce que los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, llamados justamente vientres perezosos por el poeta Epiménides; un escritor latino acusa a los moros de falsedad como a los dálmatas de ferocidad; todos los poetas denigran a los frigios por cobardes; los filósofos se vanaglorian de que los talentos más incisivos han nacido en Atenas; los griegos son ligeros, Israel serio de corazón y de cerviz dura». «Y san Hilario en su himno llama rebeldes a los galos, y el hecho de que ahora son fecundos entre los oradores se debe no tanto a los cuidados de la región como al griterío de los maestros de retórica, sobre todo cuando Aquitania se jacta de su origen griego». Esto dice Jerónimo.

4.6.9. Y Vegecio en el libro I de *El arte militar* dice así: «Es cosa sabida que en todas partes nacen hombres cobardes y valientes; no obstante, un pueblo supera a otro pueblo en la guerra y puede que las regiones del cielo se conozcan más no tanto por el vigor de los cuerpos como por el de los espíritus. Dicen que todas las razas que están calentadas por un sol excesivo son más sabias, pero que tienen menos sangre y por eso no tienen osadía y confianza para luchar cuerpo a cuerpo, porque tienen miedo a las heridas, porque saben que tienen poca sangre. Por el contrario, los pueblos del norte alejados de los ardores del sol son sin duda más

[3] La abeja es del grupo de los himenópteros. Su sangre de color amarillo pálido se llama hemolinfa.

quidem sed tamen largo sanguine redundantes sunt ad bella promptissimi»[12].

Capitulum VII

QUOD INGENIUM USU IUVATUR; UBI OSTENDITUR INGENIORUM CONVENIENTIA, DIFFERENTIA, INNOTESCENTIA, USUS INDUSTRIA

4.7.1. Ingenium igitur licet a natura, ut dictum est, per se proficiscatur, tamen usu iuvatur. Ad cuius evidentiam nota ingeniorum convenientiam, eorum differentiam, innotescentiam, usus industriam.

4.7.2. Convenientiam in ingeniis dicimus eo quod et bona et mala sunt ingenia in omnibus terrae locis: in omni tempore, in omni sexu. Certe et in occidente subtilium hominum reperiuntur ingenia et in oriente reperitur stoliditas quasi barbara. Et ut ait noster Hieronymus libro II *Super epistolam ad Galatas:* «e regione utrobique ingenia diversa nascuntur»[1]. In omni etiam tempore paritas ostenditur, cum et in iuventute et in senectute bona et mala pariter inveniantur, sed in iuventute magis sunt habilia ad scientiam, in senectute vero magis ad sapientiam.

4.7.3. In sexu paritas reperitur. Nam etsi secundum Aristotelem in omni genere.masculi prudentiores discretione sensus habeantur quam feminae[2], tamen accidentaliter videmus contrarium evenire. In omni etiam genere animalium praeter ursam et leopardam, secundum Aristotelem, feminae sunt maribus debiliores[3]. Tamen ipsae sunt ad instruendum leniores, aptiores, molliores, maioris pietatis, citius flentes, magis invidae, magis diligunt lites, magis inverecundae, ma-

[12] Vegetius Renatus, *Epitome rei militaris,* 1, 2.
[1] Hieronymus, *Comm. in ep. ad Gal.,* II, 3 (PL 26,380C).
[2] Aristoteles, *Problemata,* sectio XXIX, 11: l.c., IV, 262, 1288.
[3] Id., *Problemata inedita,* sectio II, 148, ed. cit., IV, 319,39 ss.

temerarios, pero sin embargo, rebosantes de sangre copiosa, están muy dispuestos a las guerras».

Capítulo VII

LA INTELIGENCIA SE FAVORECE CON LA PRÁCTICA; DONDE SE MUESTRA LA CORRELACIÓN DE TALENTOS, SU DIFERENCIA, SU NOTORIEDAD, SU APLICACIÓN

4.7.1. Así pues, aunque la inteligencia sale de la naturaleza, como se ha dicho, sin embargo se favorece con la práctica. Ante la evidencia de esto observa la correlación de talentos, su diferencia, notoriedad, su aplicación.

4.7.2. Decimos correlación en los talentos por el hecho de que existen talentos buenos y también malos en todos los lugares de la tierra, en todo tiempo, en todo sexo. Sin duda también en Occidente se encuentran talentos de hombres sutiles y en Oriente se encuentra la necedad casi bárbara. Y como dice nuestro querido Jerónimo en el libro II *Sobre la Epístola a los Gálatas:* «De la región de ambos lados nacen talentos diversos». En todo tiempo también se muestra semejanza cuando se encuentran por igual talentos buenos y malos no sólo en la juventud, sino también en la ancianidad; pero en la juventud son más apropiados para el conocer; por el contrario, en la ancianidad más para la filosofía.

4.7.3. Se encuentra igualdad en los sexos. Pues aunque, según Aristóteles, en general los hombres se consideran más competentes por el buen uso de su inteligencia que las mujeres, sin embargo en ocasiones vemos que sucede lo contrario. También en general las hembras de animales, excepto la osa y la hembra del leopardo, según Aristóteles, son más débiles que los machos. Sin embargo estas mismas para enseñar son más delicadas, más idóneas, más flexibles, de mayor afecto, lloran con facilidad, más celosas, aman más

gis mendaces, fortioris memoriae, citius deceptioni subiectae. Non est ergo necesse quod ea quae dicta sunt semper diversa forment ingenia, quia licet ad aliquam qualitatem sint naturaliter disposita, tamen aequari possunt ex accidentali causa.

4.7.4. Ingeniorum autem differentiam aperte videmus: alios quidem hebetes, alios vero natura subtiles. Valet autem maxime in omnibus ingenium naturale. Inseri autem ab arte vel doctrina perfecte non possunt quae deficiunt a natura; potest tamen disciplina tales elimare et artis velut cotis industria mentes hebetes et velut ferreas acuere et quae naturaliter bona sunt meliora reddere[4]. Sed sunt quidam ita vel lingua haesitantes vel ita voce absoni, vel ita vultu et motu corporis agrestes ut etiam si ingenio et arte valeant tamen oratores perfecti non fient. Sunt autem quidam in iis quae dicta sunt ita habiles ut ad hoc videantur non solum nati sed tot naturae muneribus ornati ut a Deo potius videantur electi[5]. Et tamen in omnibus ars praebet adiutorium et doctrina quoniam

> «est quoddam prodire tenus si non datur ultra[6]».

4.7.5. Et sicut dicit Tullius in libro *De oratore* I: «animi et ingenii celeres quidam motus esse debent, qui et ad excogitandum acuti et ad exemplificandum ornandumque sint uberes et ad memoriam firmi et diuturni; et si quis est qui putat arte accipi posse falsum est. Praeclare enim res se habet si haec accendi ac commoveri arte possint. Sunt enim quaedam quae cum ipso homine nascuntur: linguae solutio, vocis sonus, latera, aures, conformatio quaedam et figura totius oris et corporis»[7].

[4] M. T. Cicero, De *oratore,* 1, 25.

[5] Ibíd.

[6] Horatius, *Epistolae,* 1, 1, 32: «Est quadam (als. quodam) prodire tenus si non datur ultra».

[7] M. T. Cicero, De *oratore,* 1, 25: «Nam et animi atque ingenii celeres quidam motus esse debent, qui et ad excogitandum acuti et ad explicandum ornandumque sint uberes et ad memoriam firmi atque diuturni; et si quis

las disputas, son más insolentes, más mentirosas, de memoria más poderosa, con frecuencia sometidas al engaño. Así pues, no es necesario que lo que se ha dicho forme siempre talentos diversos, porque aunque esté dispuesto de forma natural para alguna cualidad, sin embargo puede igualarse por una causa accidental.

4.7.4. Pero vemos con claridad la diferencia de talento: sin duda hay unos obtusos, a su vez otros sutiles por naturaleza. Pero lo que más fuerza tiene en todos es el talento natural. Pero no se les puede inculcar por completo por técnica o enseñanza lo que falta por naturaleza; sin embargo, la enseñanza puede retocar no sólo las mentes romas con la habilidad de la técnica como una piedra de pulimentar, sino también aguzar las férreas y volver mejores las que son buenas por naturaleza. Pero hay algunos de lengua tan vacilante, de voz tan desagradable, o tan rudos de rostro y movimiento del cuerpo, que aun en el caso de que puedan por técnica o talento, sin embargo no llegarán a ser oradores consumados. En cambio hay algunos tan hábiles en las cosas que se han dicho, que parece no sólo que han nacido para ello, sino que están adornados por tantos dones de la naturaleza que más bien parecen elegidos por Dios. Y sin embargo en todos la técnica y la enseñanza ofrecen ayuda, puesto que

> Hay que llegar hasta donde se pueda, si no es posible más allá.

4.7.5. Y como dice Tulio en el libro *Del orador* I: «Ciertos movimientos del espíritu y del talento deben ser ágiles, a fin de que sean agudos para pensar, ricos para buscar ejemplos y adornar y también firmes y duraderos para memorizar; y si alguien piensa que puede conseguirse con técnica es falso. Es, pues, una maravilla si esto se puede alumbrar y promover con la técnica. En efecto, hay algunas cualidades que nacen con el propio hombre: la facilidad de palabra, el timbre de voz, los pulmones, los oídos, una cierta disposición y estructura de todo el rostro y el cuerpo».

4.7.6. Innotescentiam ingeniornm antiqui probare solebant et prout apparebat eis exterius ingenia secundum quod aptiora videbantur diversis artibus informabant. Nam ut dicit Augustinus in libro *Contra Faustum* XXII: «Animae virtutis capaces et fertiles praemittunt saepe initia quibus indicent cui virtuti sint potissimum accomodatae si fuerint praeceptis excultae. Sic enim agricolae cum terram viderint ingentes herbas quamvis inutiles ferre frumentis aptam esse pronuntiant, et ubi filicem aspexerint, licet eradicandam sciant, validis <vitibus> habilem intelligunt, et montem quem silvescere oleastris aspexerint oleis esse utilem cultura accedente non dubitant; sic ille animi motus quo Moyses peregrinum fratrem a cive improbo iniuriam [perpetientem] non observato ordine potestatis inultum esse non pertulit, non virtutum fructibus inutilis orat, sed adhuc incultus, vitiosa quidem licet magnae fertilitatis signa fundebat»[8];

> Qualiter Hyrcanis si forte leunculus arvis
> Cornibus elatos videt ire ad pascua cervos
> Palpitat et vacuum ferit improba lingua palatum
> Effunditque prius animo quam dente cruorem.

4.7.7. Inde est quod in arte militari de vultu et dispositione corporis qui meliores forent tirones solebant eligi prout dicit Vegetius libro I: «Ex vultu, inquit, ex oculis, ex omni conformatione membrorum eos eligat qui implere militiam valeant bellatorum. Namque non tantum in hominibus sed in equis etiam et in canibus, virtus multis declaratur indiciis sicut doctissimorum hominum disciplina comprehendit. Etiam in apibus Mantuanus poeta dicit:

est, qui haec putet arte accipi posse quod falsum est; praeclare enim res se habeat, si haec accendi aut commoveri arte».

[8] AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum,* XXII, 70 (PL 42,44).

4.7.6. Los antiguos solían verificar un reconocimiento de las cualidades personales y según se les mostraban exteriormente instruían los talentos conforme a lo que parecían más aptos. Pues como dice Agustín en el libro *Contra Fausto XXII:* «Las almas capaces de virtud y fecundas presagian a menudo unos comienzos en los que revelan para qué virtud son apropiados preferentemente si fueran cultivadas con normas. Pues así los agricultores, cuando ven una tierra que produce hierbas enormes aunque inútiles, proclaman que es apropiada para cereales, y cuando ven helechos, aunque sepan que hay que cortarlos de raíz, entienden que es adecuada para vides vigorosas, y no dudan que el monte que ven cubierto de acebuches es aprovechable para olivos si se le da cultivo; así aquel impulso anímico, con el que Moisés, aunque sin la potestad jurídica debida, no soportó que quedara sin venganza el hermano extranjero que había recibido una ofensa de un ciudadano malvado, no era inservible para los frutos de las virtudes, pero todavía estaba sin cultivar, aunque sin duda viciosos, dejaba ver signos de gran fecundidad»:

> De igual modo, si por casualidad en las llanuras Hircanas un pequeño león ve que se dirigen a los pastos unos ciervos con los cuernos levantados, palpita su corazón y la lengua seca hiere el paladar vacío y derrama la sangre con el ánimo antes que con los dientes.

4.7.7. De ahí sucede que en el arte de la milicia solían escoger a los reclutas que serían los mejores por el rostro y la estructura de su cuerpo, según dice Vegecio en el libro I: «En cuanto a los reclutas que puedan completar la tropa de guerreros deben elegirlos por el rostro, los ojos y la armonía total de sus miembros. De hecho no sólo en los hombres, sino también en los caballos y en los perros, el valor se manifiesta por muchas señales como recoge la enseñanza de hombres muy sabios. También en las abejas dice el poeta de Mantua:

> Nam duo sunt genera: hic melior, insignis et ore
> Et rutilis squamis clarus: ille horridus alter
> Desidia lateraque trahens inglorius animalium
> *(Geor.,* IV, 92-94).

4.7.8. Sic ergo adolescens martio operi deputandus vigilantibus oculis, erecta cervice, lato pectore, humeris musculosis, valentibus digitis, longioribus brachiis, ventre modicus, exilior cruribus, <suris> et pedibus non superflua carne distentis sed nervorum duritia collectis. Cum haec in tirone signa deprehenderis proceritatem non magnopere desideres. Utilius enim est fortes esse milites quam grandes»[9]. Propter hoc Homerus Tydaeum minorem corpore sed fortiorem armis fuisse signat[10]. Sic etiam, ut supra habitum fuit, ex physiognomia corporis et signis extrinsecis cognoscitur habitudo discipuli cuius debet ingenium informari.

4.7.9. Sed quoniam hic magis agitur negotium mentis quam corporis, non est ex toto simile, quia invenitur frequenter bonum ingenium in deformi corpore et recompensatur interius ex gratia quod exterius defuit in natura, prout dicit Seneca in *Primis Epistolis* de Clarano discipulo suo. «Inique, inquit, se natura gessit et talem animum male collocavit, aut fortasse voluit nobis hoc ipsum ostendere: posse ingenium fortissimum ac beatissimum sub qualibet cute latere».

4.7.10. «Errare mihi visus est qui dixit:

> Gratior est pulchro veniens e corpore virtus,

ipsa sui decus est et corpus suum consecrat. Formosus mihi videtur Claranus et tam rectus corpore quam animo. Potest ex casa vir magnus exire, potest etiam ex deformi humilique corpusculo formosus animus et magnus. Quosdam

[9] VEGETIUS RENATUS, *Epitome rei militaris,* 1, 7.

[10] ID., *Epitome rei militaris,* 1, 5: «Et ipso Homero teste non fallimur, qui Tydaeum minorem quidem corpore, sed fortiorem armis significat».

> Pues hay dos especies: éste mejor y singular por la belleza y brillante por sus escamas rutilantes, el otro feo por la pereza que arrastra sin gloria de vientre abultado
> (Geor., IV, 92-94).

4.7.8. «Para el servicio militar el joven deberá ser evaluado por la viveza de sus ojos, cuello erguido, por el pecho ancho, la musculatura de sus hombros, sus dedos poderosos, brazos bastante largos, que sea estrecho de vientre, bastante ligero de rodillas, con las pantorrillas y los pies no abultados por carne excesiva, sino apretados por la dureza de los nervios. Cuando hayas captado estas señales en el recluta no echarás mucho de menos la estatura. Pues es más importante que los soldados sean enérgicos que grandes». Por eso Homero afirma que Tideo era bastante bajo de estatura pero muy fuerte para las armas. Así también, como se comentó más arriba, por la fisonomía del cuerpo y por señales externas se conoce la manera de ser del alumno cuyo talento debe formarse.

4.7.9. Pero, puesto que aquí se trata más de la mente que del cuerpo, no es del todo igual, porque con frecuencia se encuentra un buen talento en un cuerpo deforme y se compensa en el interior por la gracia lo que en el exterior falta en la naturaleza, según dice Séneca en las *Primeras Cartas* sobre Clarano, un discípulo suyo: «la naturaleza se comportó injustamente y dispuso mal un espíritu, o quizá nos quiso manifestar esto mismo: que puede esconderse un talento muy vigoroso y muy rico bajo cualquier piel».

4.7.10. «Me pareció que se equivocaba el que dijo:

> Es más grata la virtud que procede de un cuerpo hermoso,

ella es su propio adorno y diviniza su cuerpo. Clarano me parece hermoso y tan recto de cuerpo como de espíritu. Un gran hombre puede salir de una choza, puede también salir de un cuerpecillo deforme y de condición humilde un espíritu hermoso y grande. Por eso me parece que la natu-

itaque mihi videtur in hoc tales natura generare, scilicet deformes, ut approbet virtutem omni loco nasci. Si posset nudos per se edere animos fecisset. Nunc quod amplius est facit: quosdam enim edit corporibus impeditos sed nihilominus perrumpentes obstantia. Claranus mihi [videtur] in <exemplar editus> ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum sed pulchritudine animi corpus ornari»[11]. Haec Seneca.

4.7.11. Usus industriam in ingenium necessariam docet Tullius in libro *De oratore* I, quoniam usus et ars docuit quod sapit omnis homo. Ait ergo sic de Romanis: «Excitabat homines nostros magnitudo, varietas multitudoque in omni genere causarum ut ad eam doctrinam quam quisque studio consecutus esset adiungeretur usus frequens, qui omnium magistrorum praecepta superaret»[12]. «Ingenia vero nostrorum hominum multum ceteris hominibus omnium gentium praestiterunt»[13]. Propter hunc usum <Mnesarchus> philosophus dicebat: «Nihil aliud esse oratores nisi quosdam operarios lingua celeri et exercitata»[14].

4.7.12. In bello etiam non tam multitudo et virtus indocta quam ars et exercitium praestare solent victoriam, ut dicit Vegetius: «Nulla etiam alia re videmus populum Romanum orbem subegisse terrarum nisi armorum exercitatione, disciplina castrorum usuque militiae. Quid enim adversus Gallorum multitudinem paucitas Romana valuisset? Quid adversus Germanorum proceritatem Romana brevitas potuisset?». Adversus multitudinem et fortitudinem Hispanorum, adversas sapientiam Graecorum? «Adversus haec omnia profuit tironem sollertem eligere, ius armorum docere, quotidiano exercitio roborare, quaecumque eveniunt in acie et praeliis omnia in campestri meditatione praenoscere; saevire in desides vindicando. Scientia enim rei bellicae di-

[11] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* VII (66), 4, 1-4.
[12] M. T. Cicero, *De oratore,* 1, 4.
[13] Ibíd.
[14] Ibíd., 1, 18.

raleza engendra algunos de esa forma, es decir deformes, para probar que la virtud nace en todo lugar. Si pudiese engendrar espíritus desnudos de cuerpo lo hubiera hecho. Ahora hace lo que es más: pues engendra algunos impedidos por el cuerpo, pero que con todo superan lo que se les pone por delante. Clarano me parece un ejemplo creado para que podamos comprender que el espíritu no se mancilla por la deformidad del cuerpo, sino que se adorna el cuerpo con la belleza del alma». Esto es lo que dice Séneca.

4.7.11. Tulio, en el libro *Del orador* I, enseña que la práctica continuada es necesaria para el talento, ya que el ejercicio y la técnica han enseñado lo que todo hombre sabe. Por tanto dice así de los romanos: «Estimulaba a nuestros compatriotas la importancia y número de pleitos de todas clases, los movía a unir al conocimiento que cada uno había adquirido con el estudio la práctica frecuente, que superaba las normas de todos los maestros». «Por otra parte, los talentos de nuestros oradores sobrepasaron mucho a los demás hombres de todas las naciones». A causa de esta práctica, el filósofo Menesarco decía «que los oradores no son otra cosa que unos trabajadores con lengua ágil y ejercitada».

4.7.12. También en la guerra suelen procurar la victoria no tanto la multitud y la fuerza bruta como la técnica y el ejercicio, como dice Vegecio: «También vemos que el pueblo romano con ningún otro medio sometió el orbe de la tierra sino con el ejercicio de las armas, con la disciplina del campamento y la práctica de la milicia. Pues ¿de qué hubiera servido el corto número de soldados romanos frente a la multitud de los galos? ¿Qué hubiese podido frente a la altura de los germanos la baja estatura romana?». ¿Contra la muchedumbre y la bravura de los hispanos, contra la sabiduría de los griegos? «Contra todo esto fue ventajoso escoger un recluta habilidoso, enseñarle el dominio de las armas, fortalecerlo con el ejercicio diario, conocer de antemano con el aprendizaje del campo todo lo que ocurre en la batalla y los combates y ser riguroso en aplicar castigos contra los negligentes. Pues el conocimiento de la vida mi-

micandi nutrit audaciam: nemo facere metuit quod didicisse se bene confidit. In certamine enim bellorum exercitate paucitas ad victoriam promptior est quam rudis et indocta multitudo, exposita semper ad caedem»[15].

4.7.13. Idem est in usu artium. Cum enim exercitati sunt per se, per usus frequentiam parum timent congredi cum aliis et disputationum inire certamen aut luctam, si vero usum non habuerint timebunt ad singula, sicut ad solem procedens videtur tremere oculus qui diu fuit nutritus in umbra. Hic autem usus adeo necessarius est ut ex frequentia vincat et superet impedimenta naturalia, prout refert Valerius Maximus de Demostene, qui laborabat duplici impedimento oris et pectoris: non enim poterat nominare primam litteram artis suae quam volebat addiscere, scilicet rhetoricae. Sed cum ex usus frequentia portaret in ore calculum et sic eniteretur ad loquendum et nihilominus loquendo et clamando conaretur contra fluvium, duplex oris et pectoris evicit impedimentum et sic se oratorem summum reddidit et perfectum[16].

4.7.14. «Volo, ait Tullius in libro *De oratore,* ut se efferat in oratore fecunditas: nam facilius revocantur, sicut in vitibus, ea quae nimium prodeunt, quod si nihil valeat materies nova sarmenta cultura excitantur. Idem volo esse in adolescente unde aliquid amputem. Non enim potest in eo succus esse diuturnus quod nimis celeriter est maturitatem consecutum»[17]. Sic etiam Tullius exercitabat se ut tres personas solus sustineret: suam, adversarii, iudicis, et alio tempore cogitans quid diceret, alio diceret quod cogitasset: «quae duo, inquit, plerique ingenio freti simul faciunt; sed melius dicerent si aliud tempus sumendum sibi ad cogitandum, aliud ad dicendum putarent»[18].

[15] Vegetius Renatus, *Epitome rei militaris*, I, 1.
[16] Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri* IX, VIII, 7, 7, Ext. 1.
[17] M. T. Cicero, *De oratore,* II, 21.
[18] Ibíd., II, 24.

litar fomenta el deseo de luchar: nadie tiene miedo de hacer lo que cree que aprendió bien. Pues en la contienda de la guerra la escasez de soldados entrenada está más resuelta a la victoria que una muchedumbre inexperta e ignorante, expuesta siempre a la matanza».

4.7.13. Lo mismo pasa en el ejercicio de las artes. Pues, cuando se han ejercitado por sí mismos, por la frecuencia del ejercicio poco miedo tienen a enfrentarse a otros y lanzarse a la contienda o la lucha de las disputas; pero, si no han tenido ejercicio, tendrán miedo ante cualquier circunstancia, como al salir al sol parecen tenerle miedo los ojos que se mantuvieron largo tiempo en la sombra. Y desde luego este ejercicio es hasta tal punto necesario que por la práctica frecuente vence y supera todos los obstáculos naturales, según cuenta Valerio Máximo de Demóstenes, que sufría de un doble impedimento en la boca y en el pecho: pues no podía pronunciar la primera letra del arte que quería aprender, es decir, la Retórica. Pero consiguió superar el doble impedimento de la boca y del pecho llevando con un ejercicio frecuente una piedra en la boca y esforzándose en hablar de esta manera, y tratando nada menos que de hablar y gritar frente a un río y así se convirtió en un orador muy grande y perfecto.

4.7.14. «Quiero, dice Tulio en el libro *Del orador,* que se quite la abundancia en el orador: pues se recupera con facilidad, como en las vides, lo que crece en exceso, porque, si la madera no vale nada, se hacen salir los nuevos brotes con el cultivo. Igualmente quiero que en el joven haya algo que cortar. Pues no puede ser duradera la savia en lo que ha alcanzado la madurez demasiado rápidamente». También Tulio se ejercitaba de manera que desempeñaba él solo tres papeles: el suyo, el del contrario y el del juez, pensando en un tiempo qué decir y en otro diciendo lo que había pensado: «la mayoría, dice, hace estas dos cosas al mismo tiempo fiados en su talento, pero hablarían mejor si pensaran que hay que tomar un tiempo para pensar, otro para hablar».

Capitulum VIII

QUOD INGENIUM TEMPERATO EXERCITIO ACUITUR, ET HOC QUADRUPLICITER: IN LEGENDO, IN CONFERENDO, IN DISPUTANDO, IN SCRIBENDO. ET CIRCA PRIMUM QUANTUM AD LECTIONEM OSTENDITUR QUOD ALIQUANDO LEGENDA SUNT SUPERSTITIOSA, BREVIORA, PAUCIORA, UTILIORA

4.8.1. Ingenium etiam exercitatione moderata, sicut dictum est, acuitur. Quod tamen si retusum fuerit ut ferrum multo labore exacuetur et tamen post laborem industria et perfectio subsequetur. Modus autem et moderatio huius exercitationis aut esercitii videtur in quatuor contineri: in legendo, in conferendo, in disputando, in scribendo; legendo sine intemperantia, conferendo sine fallacia, disputando sine pertinacia, scribendo sine fatigatione corporis vel angaria. Legantur autem pauciora ad retinendum, breviora ad delectandum, utiliora ad aedificandum, superstitiosa quandoque vel philosophica ad impugnandum et se acuendum.

4.8.2. Superstitiosa[1] quandoque legenda sunt. Ut enim dicit Gratianus: «Quidam saeculares litteras legunt ad voluptatem quia poëtarum figmentis et ornatu verborum delectantur, quidam vero ad eruditionem eas addiscunt ut errores gentilium legendo detestentur et utilia quae in eis invenerint ad usum eruditionis sacrae invertunt et ideo laudabiliter eas addiscunt. Unde beatus Gregorius quemdam episcopum reprehendit non quia litteras saeculares didicerat, sed quia contra episcopale officium pro evangelica

[1] Cf. V. de Beauvais, *De eruditione...*, l.c., c. XVI.

Capítulo VIII

EL TALENTO SE AGUDIZA CON EL EJERCICIO MODERADO Y ESTO SE LOGRA DE CUATRO MANERAS: CON LA LECTURA, LA COMPARACIÓN, LA DISCUSIÓN Y LA ESCRITURA. Y ACERCA DE LO PRIMERO, EN CUANTO A LA LECTURA, SE MANIFIESTA QUE A VECES HAY QUE LEER COSAS SUPERSTICIOSAS, MENOS ELEVADAS, MÁS CONCISAS, MÁS PRÁCTICAS

4.8.1. También el talento se agudiza con el ejercicio moderado, como se ha dicho. Sin embargo, si está embotado, se agudizará con mucho esfuerzo como el hierro, y, no obstante, después del esfuerzo vendrá a continuación la actividad y el perfeccionamiento. Y la medida y la moderación de esta práctica y ejercicio parecen resumirse en cuatro aspectos: la lectura, la comunicación, la discusión y la escritura; la lectura sin excesos, la comunicación sin engaños, la discusión sin obstinación, la escritura sin fatiga del cuerpo o servidumbre: se deben leer textos bastante cortos para memorizar, bastante concisos para deleitarse, beneficiosos para formarse, en ocasiones fantasiosos o filosóficos para debatir o para estimular la inteligencia.

4.8.2. En ocasiones hay que leer lecturas fantasiosas. Pues como dice Graciano: «Algunos leen escritos profanos por placer porque se deleitan con las ficciones de los poetas y con la belleza de las palabras, pero otros las aprenden por instruirse para que, al leer los errores de los gentiles, los rechacen y transformen lo bueno que en ellos encontraron para el uso de la enseñanza sagrada, y por eso las aprenden de forma loable. Por eso san Gregorio censuró a cierto obispo no porque hubiera aprendido la literatura profana, sino porque, en contra de su deber episcopal, explicaba al

lectione populo grammaticam exponebat»[2]. Hinc Beda *Super librum Regum:* «Turbat, inquit, acumen legentium ac deficere cogit qui eos a legendis saecularibus libris omnino existimat prohibendos in quibus simul si qua inveniuntur utilia, quasi sua sumere licet. Alioquin Moyses et Daniel sapientia Aegyptiorum et Chaldaeorum litteris non paterentur erudiri quorum tamen superstitiones et delicias horrebant.

4.8.3. Nec ipse Magister gentium aliquos versus poëtarum suis vel scriptis indidisset vel dictis»[3]. Et Hieronymus *Super epistolam ad Titum:* «Pueri qui de mensa et vino regis Babylonis comedere nolunt ne polluantur, si sapientiam et doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum numquam acquiescerent discere quod non licebat. Discunt autem non ut sequantur sed ut iudicent atque convincant. Quoniam si quisquam adversus mathematicos velit scribere imperitus matheseos risui patebit, similiter adversus philosophos disputans, si ignorat dogmata philophorum. Discant ergo ea mente doctrinam Chaldaicam qua Moyses omnem sapientiam Aegyptiorum didicerat»[4]. Idem in libro *De luxurioso et frugi filio:* «Hoc, inquit, facere solemus quando philosophos legimus, quando libri sapientiae saecularis ad nostras deveniunt manus, si quid utile reperimus in eis ad nostrum dogma convertimus; si quid vero superfluum de idolis, de amore, de cura saecularium rerum haec radimus, his calvitium inducimus et in virginum morem ferro acutissimo desecamus»[5]. Unde in Deuteronomio mulier alienigena capta in bello, veste mutata, sectis unguibus, capite

[2] Gratianus, *Decretum,* dict. p. c. 8, Dist. XXXVII.
[3] Beda Venerablis, *In Samuelem,* II, 9 (PL 91,689D).
[4] Hieronymus, *Comm. in Danielem,* I, 8 (PL 25,497AB).
[5] Id., *Epist.* XXI *Ad Damasum de duobus filiis* (PL 22,385): «his calvitium inducimus, et in unguium morem ferro acutissimo desecamus».

pueblo gramática en lugar de las lecturas evangélicas». De aquí Beda *Sobre el libro de los Reyes:* «Perturba, dice, la agudeza de los que leen y los empuja a abandonar quien considera que hay que apartarlos totalmente de leer libros profanos en los que al mismo tiempo, si se encuentra algo útil, se puede tomar como propio. A no ser por eso, Moisés y Daniel no permitirían que los instruyeran en la ciencia de los egipcios y en los escritos de los caldeos, ante cuyas supersticiones y gustos, sin embargo, sentían horror.

4.8.3. «Y tampoco el propio Maestro de gentiles habría insertado algunos versos de poetas gentiles en sus escritos o en sus palabras»[1]. Y Jerónimo *Sobre la Carta a Tito:* «Los muchachos que no quieren comer de la mesa y el vino del rey de Babilonia para no mancharse, si supieran que es pecado la ciencia y la doctrina de los babilonios, nunca consentirían aprender lo que no era lícito. Ahora bien, aprenden no para adherirse, sino para juzgar y refutar. Puesto que, si alguien ignorante de la materia quisiera escribir contra los astrólogos, estará expuesto a la burla del que sabe, de igual forma el que discute contra los filósofos si ignora los principios de los filósofos. Por tanto aprendan la doctrina caldea con ese espíritu con el que Moisés había aprendido la ciencia de los egipcios»[2]. El mismo en el libro *Sobre el hijo derrochador y el moderado* dice: «Solemos hacer esto cuando leemos a los filósofos, cuando llegan a nuestras manos libros de sabiduría profana, si encontramos algo provechoso en ellos lo asimilamos a nuestro dogma; si, por el contrario, algo superfluo sobre ídolos, amor, la preocupación por las cosas del mundo, esto lo cortamos de raíz, aplicamos a éstos la calvicie y a la manera de las vírgenes lo cortamos con cuchillo muy afilado»[3]. Por eso en el Deuteronomio una mujer extranjera capturada en la guerra, después de cambiar el vestido y cortarle las uñas,

[1] Cf. Beauvais en *De eruditione..,* 16, 2, 3: l.c., 218.
[2] Cf. ibíd., 16, 2, 3: l.c., 220.
[3] Cf. ibíd., 16, 11: l.c., 216.

radebatur et in coniugium ducebatur. Et Apostolus I ad Thessalonicenses: «Omnia probate, quod bonum est tenete» (1 Thess 5,21). Et Hieronymus *Ad Pammachium et Oceanum:* «Utinam omnium tractatorum volumina haberem ut ingenii tarditatem eruditionis diligentia compensarem! Sed Origenis errores non sequor quoniam omnia quae dixit perperam scio»[6].

4.8.4. Quae tamen introducuntur de scriptis gentilium non habent auctoritatem apud Ecclesiam propter ipsos auctores, sed aliquando recitantur et quia consonant veritati, et quia nullum est fortius testimonium quam quod ab inimico probatum est. Hinc Augustinus in libro *Contra Manichaeos:* «Si quid veri de Deo Sibylla vel Orphaeus aliive gentium vates aut philosophi praedixisse perhibentur valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem complectendam; quantum enim distat de Christi adventu inter praedicationem angelorum et confessionem daemonum, tantum inter curiositatem sacrilegarum scripturarum et auctoritatem Prophetarum»[7]. Et Hieronymus *Super epistolam ad Titum:* «Si quando cogimur saecularium litterarum recordari et ex iis alia dicere quae olim omisimus non est nostrae voluptatis, sed, ut ita dicam, gravissimae necessitatis ut probemus ea quae a sanctis prophetis ante saecula multa praedicta sunt, tam Graecorum quam Latinorum et aliarum gentium litteris contineri»[8].

4.8.5. Pauciora etiam legenda diximus. Hoc autem intelligimus: quoniam velut infinita sunt scripta, si non vacat omnia legere vel ne pluribus intentus minor sit sensus ad singula, pro capacitate ingenii legantur pauciora, quod va-

[6] Íd., *Epist.* LXXXIV *Ad Pammachium et Oceanum* (PL 22,745-746).
[7] Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum,* XIII, 15 (PL 42,290-291).
[8] Hieronymus, *Comm. in Danielem Proph.,* Prol. (PL 25,494).

se le afeitaba la cabeza y era conducida al matrimonio. Y el Apóstol a los de Tesalónica I: «Probad todo y quedaos lo bueno» (1 Tes 5,21). Y Jerónimo a *Panmaquio y Océano:* «¡Ojalá tuviera los volúmenes de todos los tratadistas para compensar la torpeza de mi talento con la diligencia de la lectura! Pero no sigo los errores de Orígenes porque sé todo lo que dijo faltando a la verdad»[4].

4.8.4. Sin embargo, lo que se expone sobre los escritos de los gentiles no tiene autoridad ante la Iglesia a causa de los propios autores, pero en ocasiones se leen en público no sólo porque están de acuerdo con la verdad, sino también porque ninguna prueba es más valiosa que la que ha aprobado el enemigo. Por esta razón, Agustín en el libro *Contra los Maniqueos:* «Si se afirma que la Sibila u Orfeo u otros poetas gentiles o filósofos profetizaron alguna verdad acerca de Dios, ciertamente tiene algún valor para refutar la vanidad de los paganos, pero no para abrazar su autoridad; pues cuanta es la diferencia que hay desde la venida de Cristo entre el anuncio de los ángeles y la confesión de los demonios, tanta entre la curiosidad de las escrituras sacrílegas y la autoridad de los profetas»[5]. Y Jerónimo *Sobre la carta a Tito:* «Si alguna vez nos vemos obligados a recordar los escritos profanos y decir algunas cosas de éstos, que en otra ocasión pasamos por alto, no es por propio placer, sino, por así decirlo, por una apremiante necesidad para demostrar que lo que los santos profetas vaticinaron muchos siglos antes está contenido en los escritos tanto griegos como latinos y de otros pueblos»[6].

4.8.5. También hemos dicho que no hay que leer demasiado. Pero advertimos esto porque como los escritos son innumerables, si no hay posibilidad de leer todo o para que, dedicada a muchos temas, no sea menor la sensibilidad para cada uno en particular, léanse no demasiados escritos según

[4] Cf. ibíd., 16, 12: l.c., 218.
[5] Cf. ibíd., 16, 3, 2: l.c., 222.
[6] Cf. ibíd., 16, 3, 1: l.c., 222.

riatur secundum conditiones diversorum ingeniorum; nam quod uni est nimis alteri est parum. Propter hoc dicit Varro: «Omnia quidem nosse est impossibile, pauca vero non laudabile»[9].

4.8.6. Breviora etiam legenda sunt, quia memoria hominis hebes est, et brevitate gaudet. Et Cyprianus martyr *Ad Quirinum:* «Legentibus, inquit, brevitas plurimum prodest, dum non intellectum eorum vel sensum liber longior spargit, sed subtiliori compendio id quod legitur tenax memoria custodit»[10].

4.8.7. Utiliora etiam legenda sunt. Unde dicit Varro *Ad auditorem Atheniensem:* «Quaedam ab animo scientis eradenda essent eo quod inserendi veri locum occupant»[11]. Et Magister Hugo: «Si omnia non potes legere, ea quae sunt utiliora lege»[12]. Videtur quippe non minus curandum esse lectori ne in studiis inutilibus operam suam impendat, quam ne in bono et utili proposito tepidus remaneat. Et Seneca in *Epistolis:* «Invenisses necessaria si non quaesisses supervacua»[13]. Et idem alibi in eisdem: «Laxum spatium res magna desiderat»[14], et: «plus scire velle quam satis est intemperantiae genus est»[15].

Capitulum IX

QUOD INGENIUM ACUITUR IN CONFERENDO

4.9.1. Ingenium etiam acuitur in conferendo. «Ingenium enim, ut ait Hieronymus, docile et sine doctore laudabile

[9] Pseudo-Varro, *Sententiae,* XVII, 56.
[10] Cyprianus, *Testimonia,* Prol. (PL 4,703AB-704A).
[11] Pseudo-Varro, *Sententiae,* XVII, 57.
[12] Hugo a S. Victore, *De eruditione didascalica,* III, 14 (PL176,174C).
[13] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* V (45), 4, 4.
[14] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* XIII (88), 3, 35.
[15] Ibíd., XIII (88), 3, 36.

la capacidad de la inteligencia, cosa que varía conforme a las condiciones de los distintos talentos; pues lo que para uno es excesivo, para otro es poco. A causa de esto dice Varrón: «Ciertamente, conocer todo es imposible, pero poco no es elogiable»[7].

4.8.6. También hay que leer escritos bastante cortos, porque la memoria del hombre está embotada y goza de la brevedad. Incluso Cipriano mártir, *A Quirino,* dice: «Lo que más aprovecha a los lectores es la brevedad, mientras que un libro demasiado largo no empapa su inteligencia o sensibilidad, pero con un resumen más preciso su memoria guarda tenaz lo que lee»[8].

4.8.7. También hay que leer escritos provechosos. Por eso dice Varrón *Al oyente ateniense:* «Se deben suprimir algunas cosas del espíritu del que sabe, porque ocupan el lugar para introducir la verdad»[9]. Y el maestro Hugo: «Si no puedes leer todo, lee lo que es más provechoso». Lo cierto es que hay que procurar que el lector emplee menos su esfuerzo en estudios inútiles que en no permanecer tibio en un tema bueno y útil[10]. Y Séneca en las *Cartas:* «Habrías encontrado las cosas necesarias si no hubieras buscado las superfluas». También él en otra parte sobre el mismo tema: «Cosa grande pide espacio amplio», y: «es una suerte de falta de templanza querer saber más de lo que es suficiente».

Capítulo IX
EL TALENTO SE AGUDIZA EN LA COMPARACIÓN

4.9.1. El talento se agudiza en la comparación. «Pues el talento, como dice Jerónimo, dócil y sin maestro es loable».

[7] Cf. ibíd., 14, 4, 3: l.c., 196.
[8] Cf. ibíd., 14, 4, 4: l.c., 196.
[9] Cf. ibíd., 14, 4, 5: l.c., 196.
[10] Cf. ibíd., 11, 5: l.c., 152.

est»[16], tamen multum acuitur quando cum alio conferendo confertur. Unde Isidorus in libro III *De summo bono:* «Cum sit utilis ad instruendum lectio, adhibita collatione, maiorem intelligentiam praebet. Melius est enim conferre quam legere»[17]. «Collatio docibilitatem facit. Nam propositis interrogationibus cunctatio rerum excluditur, et saepe obiectionibus latens veritas aperitur. Quod enim obscurum est aut dubium, conferendo cito prospicitur»[18]. Haec Isidorus.

4.9.2. Adsit cum collatione frequens meditatio per quam viget lectio et generatur acumen ingenio. Unde idem Isidorus ubi supra: «Lectio memoriae auxilio eget et si fuerit naturaliter tardior, frequenti tamen meditatione acuetur ac legendi assiduitate colligetur»[19]. De qua meditatione supra diximus. Ideo supersedemus.

Capitulum X

QUOD INGENIUM ACUITUR IN DISPUTANDO ET QUOD CIRCA DISPUTATIONES DEBEMUS ATTENDERE INTENTIONEM, MODUM, ORDINEM, CAUTELAM

4.10.1. Ingenium etiam acuitur in disputando. Sed in hoc differentia est quod collatio pertinet ad magis perfectos, disputatio vero ad minus perfectos. De collatione habemus exemplum in Beata Virgine quae conservabat et conferebat verba Domini in corde (Lc 2,19); habemus exemplum in Apostolis qui conferebant de Domino ad invicem sermones ambulantes et erant tristes, sed aperta est eis via veritatis quia Iesus revelavit eis Scripturas et iunxit se illis

[16] Hieronymus, *Epist.* LIII *Ad Paulinum* (PL 22,541).
[17] Isidorus Hispalensis, *Libri Sententiarum,* III, 14,1 (PL 83,688B).
[18] Ibíd., III, 14, 2 (PL 83,688B).
[19] Ibíd., III, 14, 7 (PL 83,689E).

Sin embargo, se agudiza mucho cuando se compara con otro en la comparación. Por eso Isidoro en el libro III de *El sumo bien:* «Aunque la lectura es útil para instruirse, si se añade la confrontación, ofrece mayor comprensión. Pues es mejor comparar que leer». «La confrontación da capacidad para aprender. De hecho, con las preguntas que se plantean, queda excluida la vacilación de las cosas y con frecuencia con las objeciones se abre paso la verdad que estaba oculta. En efecto, lo que es oscuro o dudoso se ve con rapidez al contrastar». Esto dice Isidoro.

4.9.2. Que junto con la confrontación haya una reflexión frecuente por medio de la cual la lectura cobra valor y se genera la agudeza de inteligencia. Por eso el mismo Isidoro donde más arriba: «La lectura necesita la ayuda de la memoria y, si fuera más lenta por naturaleza, sin embargo se agudizará con la reflexión frecuente y se incrementará con la lectura constante». Sobre esta reflexión hemos hablado más arriba. Por eso lo dejamos.

Capítulo X

EL TALENTO TAMBIÉN SE AGUDIZA CON LA DISCUSIÓN, Y QUE ACERCA DE LAS DISCUSIONES DEBEMOS OBSERVAR SU INTENCIÓN, DIMENSIÓN, ORDEN Y CUIDADO

4.10.1. El talento también se agudiza con la discusión. Pero la diferencia en esto es que la confrontación corresponde a los más consumados, mientras que la discusión a los menos consumados. De la confrontación tenemos el ejemplo en la Virgen Santa, que conservaba y meditaba las palabras del Señor en su corazón (Lc 2,19); tenemos el ejemplo en los apóstoles, que mantenían entre sí conversaciones sobre el Señor cuando caminaban y estaban tristes, pero estaba abierto para ellos el camino de la verdad porque Jesús les

(Lc 24,13ss); habemus exemplum in Paulo qui secundum revelationem ascendit in Ierusalem ut de Evangelio haberet collationem cum Petro (Gal 1,11-19).

4.10.2. De disputatione dicit Salomon quod «verba sunt plurima multamque in disputando vanitatern habentia» (Eccl 6,11). Quod certe verum est ubi res non quaerimus, immo verba. Sed, ut ait Augustinus in III libro *De doctrina christiana,* «bonorum ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare non verba»[1]. Et in libro *Contra Academicos* tertio idem Augustinus: «Cum de re constat propter quam verba dicuntur, de verbis non debet contendi et quisquis id facit si imperitia facit docendus est, si malitia deserendus: si doceri non potest monendus ut aliquid aliud potius agat quam tempus in superfluis operamque consumat; si non obtemperat negligendus. De captiosis autem et fallacibus <ratiunculis> breve praeceptum est: si male concedendo inferuntur, ad ea quae concessa sunt esse redeundum. Si verum falsumque in una conclusione confligunt, accipiendum inde quod intelligitur, quod explicari non potest relinquendum»[2]. Haec Augustinus. Non est ergo omnimodis contemnenda disputatio; nam et ipse Salomon «disputavit super lignis a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egreditur de pariete» (3 Reg 4,33); disputabat etiam Paulus «in synagoga per omne sabbatum interponens nomen Domini Iesu» (Act 18,4).

4.10.3. Sed circa disputationes attendere nos debemus intentionem, ordinem, modum et cautelam. Intentio recta requiritur. Ne sint disputationes finaliter ad inanis gloriae adeptionem, prout dicit Augustinus, quod inflata facies eius ipsum videre verum non sinebat[3]. Finaliter autem dico.

[1] Augustinus, *De doctrina christiana,* III, 11 (PL 34,100).
[2] Id., *Contra Academicos,* 111, 13 (PL 32,949).
[3] Id., *Conf.,* VII, 7.

reveló las Escrituras y se unió a ellos (Lc 24,13ss); tenemos el ejemplo de Pablo, que según la revelación subió a Jerusalén para tener una discusión sobre el Evangelio con Pedro (Gál 1,11-19).

4.10.2. Sobre la discusión dice Salomón que «hay muchísimas palabras que aumentan la vanidad en la discusión» (Ecl 6,11). Sin duda esto es verdad cuando no buscamos los hechos, sino, por el contrario, las palabras. Pero, como dice Agustín en el libro III de *La doctrina cristiana,* «una extraordinaria cualidad de los talentos buenos es amar dentro de las palabras la verdad, no las palabras»[1]. Y en el libro tercero *Contra los Académicos* el propio Agustín dice: «Cuando se está de acuerdo sobre las cosas que se disputan, no debe rivalizarse sobre las palabras, y quienquiera que lo hace si, lo hace por ignorancia, debe ser enseñado; si por terquedad, debe ser abandonado; si no puede enseñársele, se le debe aconsejar que se dedique más bien a otra cosa de provecho en vez de perder tiempo y trabajo en cuestiones superfluas; si se resiste, dejadlo. En cambio, sobre las sutilezas engañosas se ha prescrito brevemente: si se introducen por un mal raciocinio que se haya hecho, volveremos a aquello que ha admitido. Si la verdad y la falsedad chocan en una sola conclusión, se aceptará desde aquel momento lo que se entiende, se ha de abandonar lo que no se puede explicar». Esto dice Agustín. Por tanto, no se debe despreciar en absoluto la discusión; pues también el propio Salomón «discutió acerca de los árboles desde el cedro que está en el Líbano hasta el hisopo que nace del muro» (1 Re 4,33); discutía también Pablo «en la sinagoga durante todo el sábado interponiendo el nombre del Señor Jesús» (Hch 18,4).

4.10.3. Pero en torno a las discusiones debemos observar intención, orden, medida y prudencia. Se exige una intención recta. Que las discusiones no sean, finalmente, para la adquisición de una gloria vacía, según dice Agustín, que su rostro hinchado no permitía que él mismo viera la

[1] Cf. ibíd., 3, 8, 2: l.c., 54.

Nam hoc in pueris sustinetur ut ex favore quodam ingenia nutriantur: incipiunt enim acrius agere et vehementius acui cum audiunt pueri se laudari. Unde et Tullius *Tusculanarum* libro I: «Honos, inquit, alit artes omnesque accenduntur ad studia gloria iacentque ea semper quae apud quosque improbantur», et: «quo minus honoris erat poëtis eo minora studia fuerunt»[4]. Haec Tullius. Quod quidem locum habuit apud philosophos mundi qui erant animalia laudis avida, sed locum non habet apud perfectos discipulos Christi.

4.10.4. Ne sint etiam disputationes ad obviationem. Aristoteles in VIII *Topicorum:* «Qui litigatorie interrogat, prave disputat et qui etiam in respondendo non concedit quod videtur»[5]. Et Hieronymus in *Epitaphio Nepotiani:* «Sermo, inquit, eius <per> omne convivium erat de Scripturis aliquid proponere, libenter audire, verecunde respondere, recta suscipere, prava non acriter confutare, disputantem contra se magis docere quam vincere»[6].

4.10.5. Ne sint disputationes ad ignorantiae propriae occultationem. Hugo in libro *De institutione novitiorum:* «Dum prae aliis sapientes superbe volumus videri, erubescimus vel ignorantiam nostram [ab] aliis argui vel aliorum sapientiam quasi ad nostram depressionem approbari. Sicque nonnumquam contra nostram conscientiam vel nostrum errorem impudenter defendimus vel alterius veritatem malitiose impugnamus»[7].

4.10.6. Ne sint disputationes ad veritatis subversionem. Ambrosius in libro *De incarnatione Christi:* «Haec est dialecticorum gloria si videantur expugnare verbis et refellere veritatem; e contra vero definitio fidei est ut veritas non

[4] M. T. Cicero, *Tusculanae Disputationes,* I, 2.
[5] Aristoteles, *Topica,* VIII, 9: l.c, 1, 271, 10ss.
[6] Hieronymus, *Epist.* LX *Ad Heliodorum* (PL 22,595).
[7] Hugo a S. Victore, *De institutione novit.,* VI (PL 176,931D).

verdad. Y digo finalmente. Porque esto se mantiene en los niños, para que las inteligencias se alimenten de una cierta simpatía: pues comienzan a actuar con más acritud y a excitarse con más apasionamiento cuando los niños oyen que se les aplaude. Por eso también Tulio en el libro I de las *Tusculanas:* «El honor, dice, alimenta las artes y todos arden en deseos de estudiar por la gloria y siempre se desprecia lo que entre algunos se desaprueba», y: «cuanto menos se honraba a los poetas, tanto menores fueron los estudios». Esto dice Tulio[2]. Esto sin duda tenía lugar entre los filósofos del mundo que eran seres ávidos de alabanza, pero no tiene lugar entre los discípulos consumados de Cristo.

4.10.4. Que las discusiones tampoco sean para enfrentamientos. Aristóteles en el libro VIII de los *Tópicos:* «Quien pregunta de forma litigiosa razona mal y también quien en la respuesta no concede lo que es evidente»[3]. Y Jerónimo, en el *Epitafio de Nepociano,* dice: «Su conversación a lo largo de toda la comida era proponer algo sobre las Escrituras, escuchar de buena gana, responder con prudencia, aceptar lo bueno, rechazar lo malo sin acritud, más enseñar que vencer al que discutía contra él»[4].

4.10.5. Que las discusiones no sean para ocultar la propia ignorancia. Hugo en el libro de *La formación de los novicios* dice: «Mientras queremos con arrogancia parecer sabios por delante de unos, enrojecemos de que nuestra ignorancia sea desvelada por otros o que la sabiduría de otros sea aprobada casi hasta hundirnos. Así a veces en contra de nuestra conciencia defendemos sin pudor nuestro error o combatimos de mala fe la verdad de otro».

4.10.6. Que las discusiones no sirvan para la destrucción de la verdad. Ambrosio en el libro de *La encarnación de Cristo:* «La gloria de los dialécticos es que con sus palabras parezcan conquistar y rechazar la verdad; pero, por el con-

[2] Cf. ibíd., 13, 6, 1: l.c., 222.
[3] Cf. ibíd., 21, 1, 3: l.c., 270.
[4] Cf. ibíd., 21, 1, 3: l.c., 270.

verba pandantur. Denique verba philosophorum excludit simplex veritas piscatorum»[8].

4.10.7. Sit ergo intentio disputantium ut disputent vel ad exercitandum ingenium et acuendum, prout dicit Prosper in prologo libri *De vita contemplativa:* «Tractatio quaestionum etsi non instruit invenientis quod quaerit animum, exercet tamen quaerentis ingenium»[9]; vel disputent ad cognoscendum in seipsis verum. Augustinus in libro *Soliloquiorum:* «Veritas melius quaeri non potest quam interrogando ac respondendo» [10].

4.10.8. Vel disputent ad alios aedificandum et instruendum. Prosper *De vita contemplativa* libro I: «Hoc specialiter doctor ecclesiasticus elaboret quo fiant qui eum audiunt sacris disputationibus meliores, non vana assentatione fautores» [11].

4.10.9. Vel disputent ad falsitatem convincendum, quia in epistola ad Titum praecipit Apostolus episcopum talem esse qui «potens sit exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere» (Tit 1,9). Et Hieronymus in *Epistola ad Paulinum:* «Sancta rusticitas solum sibi prodest: et quantum aedificat Ecclesiam Christi ex vitae merito, tantum nocet si destruentibus non resistat» [12]. Et Hilarius libro *De Trinitate* primo: «Parum est in rebus maxime ad salutem necessariis ea sola quae propria sunt ad fidei satisfactionem afferre. Nam plerumque blandientes fallunt sensum dictorum nostrorum <inexploratae> assertiones nisi etiam propositionum

[8] Ambrosius, *Liber de Incarnationis Dominicae sacramento,* c. IX (PL 16,876B).

[9] Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa,* I, Prol. (PL 59,416).

[10] Augustinus, *Soliloquia,* II, 7 (PL 32,891).

[11] Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa,* I, 23 (PL 59,439A).

[12] Hieronymus, *Epist.* LIII *Ad Paulinum* (PL 22,542).

trario la definición de fe es que se desvele la verdad, no las palabras. En resumen, la verdad simple de los pescadores excluye las palabras de los filósofos»[5].

4.10.7. Por tanto, que la intención de los que discuten sea discutir bien para ejercitar y agudizar el talento, según dice Próspero en el prólogo del libro *La vida contemplativa:* «La práctica de las cuestiones, aunque no instruye el espíritu del que encuentra lo que busca, sin embargo ejercita el talento del que busca»; o bien discutan para conocer la verdad en sí mismos[6]. Agustín en el libro de los *Soliloquios:* «La verdad no puede buscarse de mejor manera que preguntando y respondiendo»[7].

4.10.8. O bien debatan para formar e instruir a otros. Próspero en *La vida contemplativa,* libro I: «El doctor de la Iglesia de manera especial ponga todo el esfuerzo en que los que escuchen en las discusiones sagradas se hagan mejores, no partidarios por una frívola aprobación»[8].

4.10.9. O bien debatan para demostrar plenamente la falsedad, porque en la carta a Tito el Apóstol ordena que el obispo sea tal «que sea capaz de animar con doctrina sana y replicar a los contradictores» (Tit 1,9). Y Jerónimo en la *Carta a Paulino:* «La santa rusticidad sólo aprovecha a sí misma: y cuanto edifica la Iglesia por los méritos de la vida de Cristo, tanto perjudica si no opone resistencia ante los que la destruyen»[9]. E Hilario en el libro primero *Sobre la Trinidad:* «Es demasiado poco en cuestiones necesarias en gran medida para la salvación aducir sólo aquello que es esencial para la justificación de la fe. Porque, la mayor parte de las veces, afirmaciones no entendidas plenamente de nuestra exposición engañan y cambian el sentido, si no fuera que la inconsistencia demostrada de proposiciones de

[5] Cf. ibíd., 21, 2, 2: l.c., 272.
[6] Cf. ibíd., 20, 2, 2: l.c., 260.
[7] Cf. ibíd.
[8] Cf. ibíd., 20, 2, 5: l.c., 262.
[9] Cf. ibíd., 20, 2, 4: l.c., 262.

adversarum <demonstratae> inanitates fidem nostram in eo ipso quod ridiculae esse arguantur affirment»[13].

4.10.10. Secundum quod in disputationibus requiritur, ordo debitus disputandi. Primo utrique quid supponant, secundo autem oppositiones proponant et continuato sermone nec interrupto. Respondens non omnia verba opponentis sed medium breviter recolligat et manifestato defectu in argumento, ad rem et non ad hominem aut ad nomen respondeat, nec per instantias ut fieri solebat antiquitus sed veritatem astruat, nisi forte falsum de industria sustineat ut videatur quid inde contingat. Ergo in omni arte prius oportet aliquid supponere quam probare; et secundum Aristotelem, discentem prius oportet credere[14]; et secundum litteram Septuaginta: «nisi credideritis non intelligetis» (Is 7,9). Qui ordo maxime necessarius est in theologica facultate ut disputatio vel inquisitio suum sumat initium a fide. Unde Hieronymus *Contra Luciferianos:* «Ridicula penitus est assertio ante de fide disputare quam credere»[15].

4.10.11. Ordinem autem disputandi et modum artificialem docet Aristoteles tam in *Topicis* quam in *Elenchis.* Et cum quatuor sint genera disputationum secundum unumquemque artificem disputatio variatur. Nam demonstrativa disputatio procedit ex propriis principiis uniuscuiusque disciplinae cuius finis est scientia; dialectica vero ex probabilibus colligentibus contradictionem, cuius finis est fides; tentativa vero procedit ex communibus circa principia cuius finis est sumere experimentum ignorantiae; sophistica vero procedit ex eis quae videntur, non sunt autem, cuius finis est meta in V divisa, quem finem consequitur per media.

[13] Hilarius, *De Trinitate,* I, 29 (PL 10,42D-43A).
[14] Aristoteles, *De sophisticis elenchis,* II: l.c., 1, 277, 26.
[15] Hieronymus, *Dialogus contra Luciferianos,* XII (PL 23,175B).

nuestros adversarios afirme nuestra fe en eso mismo porque éstas son consideradas ridículas»[10].

4.10.10. Lo segundo que se requiere en las discusiones es un orden preciso de discutir. En primer lugar, que uno y otro presenten qué discutir, y en segundo, a su vez, propongan antítesis en un debate continuado y además sin interrupciones. Que resuma brevemente no todas las palabras del oponente, sino la parte fundamental y, poniendo de manifiesto los fallos en la argumentación, responda al hecho, no al hombre o al nombre, y no se base en vehemencias como solía hacerse antiguamente, sino que pruebe la verdad, a no ser que quizá sostenga a propósito lo falso para que se vea qué sucede a partir de eso. Así pues, en toda disciplina es necesario presentar un supuesto antes que demostrarlo; y según Aristóteles, es necesario en primer lugar que el discípulo crea[11]; y, según la literalidad de los Setenta: «si no os fiáis no comprenderéis» (Is 7,9). Este orden es sobre todo necesario en la teología para que la discusión o la búsqueda tomen su origen desde la fe. Por eso Jerónimo en *Diálogo contra los Luciferianos:* «Es totalmente ridícula la afirmación de que, con respecto a la fe, uno debe discutir antes que creer».

4.10.11. Aristóteles, a su vez, tanto en los *Tópicos* como en los *Elencos* enseña un orden y manera de discutir según las reglas del arte. Y, al ser cuatro los tipos de discusión, el debate varía conforme a cada oponente. Pues la disertación demostrativa avanza desde los propios principios de cada disciplina, cuyo fin es la ciencia; pero la dialéctica, de las probabilidades que encierran una contradicción, cuyo fin es la fe; por otra parte, la tentativa proviene de lo que es común en torno a los principios, cuyo fin es recoger el experimento de la ignorancia, y la sofística proviene de aquellas cosas que parecen pero que no existen, cuyo fin es una meta dividida en cinco partes; este fin se consigue por la media. Y éstas

[10] Cf. ibíd.
[11] Cf. ibíd., 8, 4, 2: l.c., 116.

Et hi sunt modi arguendi et fallendi in dictione et extra, et haec omnia locum habent in omni scientia.

4.10.12. Alioquin non video quomodo subtilitor in aliqua scientia disputabit qui dialecticam non agnoscit. Et in libro tertio *Contra Academicos* dicit Augustinus sine dialectica non esse scientiam. «Sic Plato vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum qui ita locutus est ut <quaecumque> diceret magna fierent et ea locutus est ut quomodocumque diceret parva non fierent, post mortem Socratis magistri sui dicitur a Pythagoricis multa didicisse. Pythagoras autem non contentus Graeca philosophia, quae tunc aut paene nulla erat aut certe occultissima, postquam commotus Pherecydae cuiusdam disputationibus immortalem esse animum credidit, multos sapientes longe lateque peregrinatus audierat. Plato igitur adiciens lepori subtilitatique socraticae, quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam quae aut ipsa esset aut sine qua omnino sapientia esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam» [16]. Haec Augustinus.

4.10.13. Dico ergo multum esse necessarium disputare scire non tantum etiam demonstrative vel topice sed etiam sophistice ut sciat homo sibi a sophismatibus praecavere, et in parte haec exercitatio quia non discuntur sophismata et maxime obligationes et insolubilia a puero. Nam sicut in arte pugillatoria multae discuntur exercitationes ut fiant pugiles habiliores sic in obligatoria disputatione supponitur falsum ut videatur quid repugnet, quid sequatur, quatenus exercitati facilius perveniant ad cognoscendum verum. Finis

[16] AUGUSTINUS, *Contra Academicos*, III, 17 (PL 32,954).

son las maneras de argüir y de engañar en la expresión y todas ellas tienen lugar en toda ciencia.

4.10.12. Por otra parte, no veo de qué modo disertará con precisión en alguna ciencia quien no conoce la dialéctica. Y en el libro tercero *Contra los Académicos* dice Agustín que sin dialéctica no hay ciencia. «Así, se dice que Platón, el hombre más sabio e instruido de su época, que hablaba de tal manera que cualquier cosa que dijera se magnificaba y las decía de tal manera que, hablara como hablara, no se empequeñecían; después de la muerte de su maestro Sócrates aprendió mucho de los pitagóricos. Pero Pitágoras, no contento con la filosofía griega, que entonces era casi nula o sin duda muy oculta, después que, movido por los debates de un tal Ferecides, creyó que el alma era inmortal, había escuchado a muchos sabios viajando de un lado a otro por el extranjero [12]. Así pues, Platón, añadiendo a la elegancia y la profundidad socráticas, que tenía en los temas morales, el conocimiento de los temas naturales y divinos, que diligentemente había aprendido, y, añadiendo y uniendo a ellas la dialéctica como formadora y juez de las partes, para que ella misma fuera la sabiduría o sin la cual la sabiduría no pudiera existir en absoluto, se dice que sistematizó una teoría de la filosofía perfecta». Esto dice Agustín.

4.10.13. Por tanto, afirmo que es muy necesario saber discutir no tanto de manera demostrativa o argumentativa, sino también de manera sofística, para que el hombre sepa guardarse de los sofismas, y esta práctica en parte es porque los sofismas y sobre todo los impedimentos y lo que es incontestable no se aprenden desde la infancia. Pues, como en el arte del pugilato se aprenden muchos ejercicios para que los púgiles se hagan más diestros, así en el debate encadenado se propone una falsedad para que se vea qué rechaza, qué sigue, hasta qué punto gracias a la práctica llegan más fácilmente a conocer la verdad. Pues el fin de este tipo de

[12] Ferecides. Podría tratarse de Ferecides de Atenas. Historiador y mitógrafo del s. V. Véase SAN ISIDORO, *Etymologiae,* I, 42.

enim huiusmodi disputationis est melioris status praeparatio et ingenii exercitium. Nec hoc dico quin sit differentia inter disputationes sophisticas et theologicas. Unde Augustinus in libro *Contra Academicos* primo: «ad ea quae temere concessa sunt rursum redire non solent illi concedere quod ad disputandum non inveniendi veri cupiditas sed ingenii iactantia puerum impellit. Apud me autem, praesertim cum adhuc nutriendi educandique sitis, non solum conceditur sed etiam in praeceptis habeatis volo: ad ea vos discutienda redire oportere quae concesseritis incautius»[17].

4.10.14. Tertium quod in disputationibus quaeritur est modus debitus qui debet procedere a severitate intrinseca et cum honestate extrinseca. De severitate Ambrosius *Super secundam epistolam ad Timotheum:* «Inter servos Dei debet esse collatio et non altercatio»[18].

4.10.15. Et Petrus in *Itinerario Clementis* libro secundo: «Cum quiete, inquit, et ordine veritas requiratur. Nonnulli siquidem in disputationum certamine ubi errorem suum senserint confutari, causa perfugii mox conturbare incipiunt et movere lites ne palam fiat omnibus quod superantur. Et propter hoc frequenter exoro ut cum omni patientia et quiete indagatio disputationis habeatur, ut si forte aliquid minus recte dictum videtur, id repente et apertius liceat explanare. Solet autem interdum aliter dici aliquid et aliter audiri dum minus lucide profertur aut minus vigilanter advertitur. Et ob hoc cupio patienter audiri sermonem ut nec alter alteri surripiat nec sermonem dicentis intempestivus sermo contradicentis irrumpat. Neque ergo reprehen [den]

[17] Ibíd., I, 3 (PL 32,910).
[18] Ambrosius, *Comm. in epistolam II ad Timoth.*, II, 15 (PL 17,517D).

debate es la preparación de una situación mejor y la ejercitación del talento. Y no digo que no haya diferencia entre las disertaciones sofísticas y las teológicas. Por eso Agustín en el libro primero *Contra los Académicos:* «aquéllos no suelen volver de nuevo a aquellas afirmaciones que se han concedido a la ligera, porque no empuja al niño a debatir el deseo de encontrar la verdad, sino la vanidad del talento. Pero, en mi opinión, sobre todo cuando todavía debéis ser formados y educados, no sólo se admite, sino que incluso quiero que lo tengáis en vuestras normas, que es necesario que vosotros volváis a debatir lo que habéis admitido con demasiada imprudencia».

4.10.14. Lo tercero que se requiere en los debates es el modo adecuado, que debe provenir del rigor interior junto con la honradez exterior. Del rigor, Ambrosio, en *Sobre la segunda carta a Timoteo,* dice: «Entre los siervos de Dios debe existir encuentro, no disputa»[13].

4.10.15. Y Pedro, en el libro segundo del *Itinerario de Clemente,* dice: «La verdad se busca con tranquilidad y orden. Algunos, si están en un encuentro de debates, tan pronto como se han dado cuenta de que su error es refutado, para escapar en seguida, comienzan a causar trastornos y promover disputas para que no se haga ostensible a todos que están siendo superados. Y por eso suplico repetidas veces que la búsqueda del debate se haga con toda paciencia y sosiego, para que, si por casualidad parece que se ha dicho algo menos correctamente, sea posible explicarlo en seguida y con más claridad. Pero a veces suele suceder que algo se dice de una manera y se oye de otra en el momento en que se habla con poca claridad o se atiende con menos diligencia. Y a causa de esto deseo que se escuche pacientemente el discurso, con el fin de que uno no quite la palabra a otro ni las palabras inoportunas del que replica interrumpan las palabras del que habla. Y por eso no mostremos afán de interrumpir, sino que sea posible, como dije, repetir de

[13] Beauvais, *De eruditione...,* 20, 4: l.c., 266.

di studium geramus, sed liceat, ut dixi, minus plane dicta repetere ut examinatione iustissima clarescat veritatis agnitio. Scire namque debemus quia si quis a veritate vincatur non ipse vincitur sed ignorantia quae in eo est daemon pessimus, quam qui effugare potuerit palmam salutis accipit»[19].

4.10.16. De honestate extrinseca Seneca in *Epistolis:* «Disputationes effusae audiente populo plus habent strepitus minus familiaritatis»[20]. «Caput enim movere, brachia torquere, digitos extendere, pedes supplodere totumque corpus concutere, quid aliud est nisi similitudo insaniae, teque pugili similem ostendere?»[21]. Unde Seneca in *Primis Epistolis:* «Intersit aliquid inter clamorem theatricum et scholae». «Impudicum incessus ostendit et manus mota et unum interdum responsum et relatus ad caput digitus et reflexus oculorum; improbum risus et insanum vultus habitusque demostrant. Illa enim per notas in apertum exeunt»[22]. Haec Seneca. Sed vae miseris, qui fallaciter in disputatione et falso laudantur et ipsi inde inanius gloriantur. Contra quos idem ubi prius: «Quanta dementia eius est quem clamores imperitorum hilarem ex auditorio dimittunt. Quid laetaris quod ab hominibus iis laudatus es quos non potes ipse laudare?»[23].

4.10.17. Quartum quod in disputationibus requiritur est cautela. Sed quia de ipsis cautelis scientiae sufficienter dialectica docet tam in libro *Elenchorum* quam in VIII *Topicorurn,* ideo de cautelis sapientiae est agendum.

[19] Pseudo-Clemens, *Recognitiones,* II, 24, 25 (PG 1,1261BC).
[20] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* IV (38), 9, 1.
[21] Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum,* V, 12 (PL 205,35B).
[22] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* V (52), 12, 12.
[23] Ibíd., V (32), 12, 11.

una manera menos completa lo que se ha dicho, para que con un examen más equitativo brille el conocimiento de la verdad. Porque debemos saber que, si alguien es vencido por la verdad, no es vencido él mismo, sino la ignorancia, que en él es el peor demonio, y quien puede escapar de ella recibe el premio de la salvación»[14].

4.10.16. Sobre el reconocimiento exterior, Séneca en las *Cartas* dice: «Los debates desarrollados con el pueblo como oyente tienen mayor repercusión, pero menos intimidad». «Pues mover la cabeza, hacer girar los brazos, alargar las manos, golpear el suelo con los pies, agitar el cuerpo entero, ¿qué otra cosa es sino una representación de la locura y mostrarte parecido a un púgil?». Por eso Séneca en las *Primeras Cartas:* «Hay diferencia entre el griterío del teatro y el de la escuela». «Al desvergonzado le delata el andar y los movimientos de la mano y a veces una sola respuesta y el dedo llevado a la cabeza y el hundimiento de los ojos; al malvado lo descubre la risa y al loco el rostro y el porte exterior. En efecto, aquellos defectos salen al exterior por detalles». Esto dice Séneca. Pero ¡ay de los infelices, que en un debate son alabados con engaño y falsedad y ellos mismos se vanaglorian de ello! Contra éstos él mismo donde arriba: «Qué gran locura la de aquel a quien los aplausos de los ignorantes dejan marchar regocijado del tribunal. ¿Por qué te alegras de que te aclamen unos hombres a los que tú mismo no puedes alabar?».

4.10.17. Lo cuarto que se exige en las discusiones es cautela. Pero, como de las propias cautelas del conocimiento enseña suficientemente la dialéctica tanto en el libro de los *Elencos* como en el VIII de los *Tópicos,* por eso hay que tratar de las cautelas de la sabiduría[15].

[14] Cf. ibíd.

[15] En la Alta Edad Media se habla de dialéctica como el método destinado a formar el espíritu para la agudeza de la argumentación. Su papel estaba claramente definido: se trata de una técnica que debía ayudar al teólogo a no separarse de la fe en la interpretación de los textos. La llegada masiva de Aristóteles a los centros universitarios modificará el contexto intelectual.

4.10.18. Caveat igitur opponens ad sapientiam profecturus ne proponat inutiles quaestiones. Unde Hieronymns *Super epistolam ad Titum:* «Quid mihi prodest scire quot annis Mathusalem vixerit, quoto aetatis anno Salomon uxorem duxerit?»[24]. De huiusmodi rixae sunt inutiles et vanae, quae tantum speciem habent scientiae, sed nec dicentibus nec audientibus prosunt. Et Hilarius lib. I *De Trinitate:* «Captiosas et inutiles philosophiae quaestiones fides constans respuit nec secundum sensum communis intelligentiae Deum retinens nec de Christo secundum elementa mundi decernens»[25].

4.10.19. Caveat etiam superfluas rerum apertarum probationes. Unde Quintilianus *De institutione oratoria* lib. V: «In rebus apertis tam stultum fit argumentari quam in clarissimum solem mortale lumen afferre»[26]. Inde est quod videmus, et dolemus, argumenta multiplicari et probationes ubi est superfluum et nullas aut paucas probationum, explanationum moras ubi est necessarium. Hieronymus *Super epistolam ad Galatas:* «Officii mei est obscura disserere, manifesta perstringere, in dubiis immorari»[27]. Et Symmachus patricius in *Epistolari* suo: in re aperta piget esse prolixum; in arduis immorandum[28].

4.10.20. Memini me cum regerem Parisiis in Theologia tantum argumentorum fluxum habere ad unius conclusionis partem et quasi de consuetudine quoniam opponentes non poteram cohibere vel ad aliud provocare, quia quod cogitaverant secretius effundebant inutilius. Ego igitur opponen-

[24] Hieronymus, *Comm. in epistolam ad Titum,* III, 9 (PL 26,632A).
[25] Hilarius, *De Trinitate,* I, 13 (PL 10,34 B).
[26] Quintilianus, *Instit. orat.,* Y, 12.
[27] Hieronymus, *Comm. in ep. ad Galatas,* III, 5 (PL 26,427D).
[28] Q. A. Symmachus, *Epistolae,* X, 58 (PL 18,387E).

4.10.18. Así pues, que el oponente dispuesto a aspirar a la sabiduría se cuide de plantear cuestiones inútiles. Por eso Jerónimo en *Sobre la carta a Tito:* «¿De qué me sirve saber durante cuántos años vivió Matusalén, en qué edad se casó Salomón?»[16]. Tales disputas son superfluas y estériles, que tan sólo tienen la apariencia de ciencia, pero ni aprovechan a los que hablan ni a los que escuchan. También Hilario en el libro I *Sobre la Trinidad* dice: «Una fe perseverante rechazó los planteamientos engañosos e inútiles de la filosofía y que no quiere encerrar a Dios en los límites del sentir de la inteligencia ordinaria ni juzgar con los criterios del mundo acerca de Cristo»[17].

4.10.19. Cuídese también de las adhesiones excesivas a las cosas evidentes. Por eso Quintiliano, *De la institución oratoria,* lib. V: «En las cosas evidentes tan necio resulta aducir pruebas como añadir luz terrestre al sol resplandeciente»[18]. Por eso sucede lo que vemos y lamentamos: que los argumentos y pruebas se multiplican cuando es innecesario, y no hay ninguno o poco detenimiento en las pruebas y explicaciones cuando es necesario. Jerónimo en *Sobre la carta a los Gálatas:* «Es de mi obligación tratar temas difíciles, tocar ligeramente los evidentes y detenerme en los dudosos»[19]. Y el patricio Símaco en su *Epistolario* dice: en la evidencia causa hastío ser extenso, en las difíciles hay que detenerse[20].

4.10.20. Recuerdo que, cuando educaba en París en teología, tan sólo tenía una serie de argumentos para una parte de la conclusión y casi por costumbre, porque no podía refrenar a los oponentes o moverlos a otra cosa, ya que lo que habían pensado más en particular lo exponían sin más provecho. Así pues, satisfacía a los oponentes, pero, mos-

Aristóteles se convertirá en una autoridad al mismo nivel que los autores clásicos y se hará referencia a sus tratados, tanto en la enseñanza como en los círculos eruditos.

[16] BEAUVAIS, *De eruditione...,* 22, 1, 0: l.c., 278.

[17] Cf. ibíd.

[18] Cf. ibíd.

[19] Cf. ibíd., 18, 7, 1: l.c., 246.

[20] Cf. ibíd.

tibus morem gerebam sed rationes ostendens et confusioni parcens et scholarium damnum redimens ex argumentis problemata nova formabam, et sic fastidium tollebatur et veritas pandebatur.

4.10.21. Caveat decoratissimas orationes. Hieronymus *De tribus quaestionibus ad Damasum:* «De Scripturis divinis disputantem non decet Aristotelis argumenta conquirere nec ex flumine tullianae eloquentiae ducendus rivulus est, nec aures Quintiliani flosculis et scholari declamatione mulcendae. Sed sit locutio pedestris et cotidianae similis quae rei usum edisserat, non verborum compositione frondescat»[29].

4.10.22. Caveat obscuras propositiones. Quintilianus lib. V: «quod rei alterius illustrandae gratia assumitur, clarius esse debet eo quod illuminat»[30].

4.10.23. Caveat falsas et improbabiles assumptiones. Unde Quintilianus in libro *Causarum* XVII: «Necesse est contentiosius loquaris quidquid probare non possis, et affirmationem sumit ex homine quidquid non habet ex veritate»[31].

4.10.24. Caveat et sophisticas conclusiones, quia secundum quod dicit Ecclesiasticus: «Odibilis erit qui sophistice loquitur» (Eccli 37,23). Et Seneca *Ad Lucilium:* «Nisi <vaferrimas> interrogationes struxero et conclusione falsa mendacium a vero nascens astruxero non potero a fugiendis petenda secernere. Pudet me. In re tam seria senes ludimus»[32].

4.10.25. Cautelas etiam debet habere respondens. Eius enim est secundum Philosophum vitare ne ponat quod non oportet et ne non servet positum secundum quod opor-

[29] Hieronymus, *Epist.* XXXVI. *Ad Damasum* (PL 22,458 (59).
[30] Quintilianus, *Instit. orat.,* VIII. 3.
[31] Pesudo-Quintilianus, *Declamationes,* XVIII, 6.
[32] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* V (48), 8, 5.

trando las razones, respetando la confusión y eliminando el detrimento de los escolares, de los argumentos creaba nuevas cuestiones para resolver y así se quitaba la animosidad y se desplegaba la verdad.

4.10.21. Que evite los discursos muy recargados. Jerónimo, en *De las tres preguntas a Dámaso,* dice: «No conviene que el que debate sobre las Escrituras sagradas busque argumentos en Aristóteles ni que un riachuelo se haga derivar desde el río de la elocuencia tuliana, ni halagar los oídos con florecillas de Quintiliano y con una declamación escolar[21]. Aquí se requiere un discurso pedestre y parecido al lenguaje cotidiano que explique la utilidad del hecho, no se debe adornar con los juegos de palabras».

4.10.22. Que se cuide de proposiciones oscuras. Quintiliano en el libro V: «Lo que se toma de un hecho para iluminar otro, debe ser más claro que lo que esclarece en él»[22].

4.10.23. Que se cuide de asumir proposiciones falsas y que no merecen ser aprobadas. Por eso Quintiliano en el libro de *Las causas* XVII: «Es necesario que digas con más elocuencia cualquier cosa que no puedes probar, y recibe afirmación a partir de la persona lo que no la tiene por la verdad»[23].

4.10.24. Que se cuide también de las conclusiones sofísticas, porque, según lo que dice el Eclesiástico: «Se hará odioso con sus palabras quien habla con sofismas» (Eclo 37,23). Y Séneca *A Lucilio:* «Si no propongo preguntas muy sutiles y con una conclusión falsa, habré compuesto una mentira que nace de la verdad, no podré discernir lo que hay que buscar de lo que hay que huir. Me da vergüenza. Que los viejos bromeemos en un asunto tan serio»[24].

4.10.25. También debe tener cautelas al responder. Pues es propio de este, según el Filósofo, evitar que proponga lo que no conviene y que no observe la propuesta según lo que

[21] Cf. ibíd., 22, 1, 6: l.c., 280.
[22] Cf. ibíd., 22, 1, 3: l.c., 278.
[23] Cf. ibíd., 22, 1, 4: l.c., 280.
[24] Cf. ibíd., 22, 1, 5: l.c., 280.

tet[33]. Sed quia de iis docet Philosophus, ideo de iis quae ad respondentem in studio sapientiae pertinent hoc notemus: quod respondens cum diversis agere debet diversimode. Nam cum curioso agens eius curiositatem vel temeritatem debet prudenter eludere; cum tentatore agens debet eius versutias et insidiarum vias obstruere; cum veritatis investigatore agens debet cum eo in pace conferre; cum haeretico agens debet viriliter ei resistere.

4.10.26. De primo Clemens in *Epistola ad omnes fideles:* «Si quis, ait, peccatis involutus et inquinatus ingesserit se et provocaverit nos dicere quae illum minus recte agentem non oporteat audire, prudenter eum debemus eludere»[34]. Nam nihil omnino respondere auditorum causae utile non videtur, ne forte aestiment nos responsionis penuria declinare certamen et fides eorum laedatur, sicut etiam beatus Augustinus eludebat, ut patet in epistolis suis, multas curiosorum quaestiones.

4.10.27. De secundo habemus exemplum Domini. Cum Iudaei tentantes insidiantesque ei quaerebant ab eo in qua potestate hoc facit, respondit: «Interrogabo et ego vos: Baptismus Ioannis unde erat: de caelo vel ab hominibus?» (Mt 21,25). Quod exponens Ioannes Chrysostomus *Super Matthaeum* libro II ait: «Sciens Dominus inconvertibilem eorum malitiam proposuit eis quaestionem undique catenatam, non ut audientes repondeant, sed ut impediti non interrogent»[35]. Interrogantem oportet docere, tentantem autem quocumque modo retundere, et obiectionis illius astutiam rationabili percussione confundere». Sic etiam ut dicit Hieronymus *Super Matthaeum* libro III: «Pharisaei tentaverunt eum quaerentes si liceret homini dimittere uxorem

[33] Aristoteles, *Topica,* VIII, 4: l.c., I, 267, 10-11.

[34] Pseudo-Clemens, *Epistolae,* III (PG 1,499D).

[35] *Incerti auctoris opus imperfectum. in Matthaeum,* XXXIX, 25 (PG 56,848).

conviene. Pero, como de esas cosas habla el Filósofo, por eso de las que pertenecen al que responde en la búsqueda de la sabiduría debemos señalar esto: que el que responde debe actuar de distinta manera con distintos temas. Ya que al tratar con un curioso debe evitar con prudencia su curiosidad o su ligereza; al tratar con un tentador debe tapar sus malicias y los caminos de las trampas; al tratar con el que busca con diligencia la verdad debe hablar con él con serenidad; al tratar con un hereje debe enfrentarse a él con energía.

4.10.26. Sobre el primero, Clemente en la *Carta a todos los fieles* dice: «Si alguien, envuelto en pecados e infectado, se presentara y nos provocara a decir algo que no conviene que oiga el que actúa menos correctamente, debemos esquivarle con prudencia»[25]. Pues, en general, no responder nada no parece útil a la causa de los oyentes, no sea que consideren que declinamos el debate por falta de respuesta y se lastime su confianza, así como también esquivaba san Agustín muchas preguntas de impertinentes, como queda claro en sus cartas.

4.10.27. Sobre el segundo tenemos el ejemplo del Señor. Cuando los judíos, para tentarle y ponerle asechanzas, le preguntaban con qué poder hacía esto, respondió: «"También yo voy a haceros una pregunta: el bautismo de Juan ¿de dónde era, del cielo o de los hombres?" (Mt 21,25). Al explicar esto, Juan Crisóstomo en el libro II *Sobre Mateo* dice: "Sabiendo el Señor que su malicia no podía cambiarles, planteó una pregunta encadenada, no para que respondieran a los oyentes, sino para que, confundidos, no le preguntaran"[26]. Conviene enseñar al que pregunta; al que tienta, en cambio, rebatirle de cualquier modo y confundir la astucia de sus objeciones con el golpe de la razón». «Así también como dice Jerónimo en el libro III *Sobre Mateo:* "Los fariseos le tentaron preguntándole si era lícito a un

[25] Cf. ibíd., 22, 3: l.c., 282.
[26] Cf. ibíd., 22, 4, 2: l.c, 284.

suam quacumque ex causa, ut scilicet quasi cornuto eum teneant syllogismo et quodcumque responderit captioni pateat. Ipse autem sic responsionem temperat ut decipulam transeat»[36]. Malae arboris nodo clavus aut cuneus infigendus est. Unde in Prov.: «Responde stulto iuxta stultitiam suam ne sibi sapiens videatur» (Prov 26,5).

4.10.28. De tertio Ambrosius ub supra: «Collatio debet esse inter servos Dei, non altercatio». «Nec enim congruit unius fidei viros contendere, sed in tractatu se invicem parati et bonis dictis consentire. Si quid autem improbabile videtur cum pace dissimuletur»[37].

4.10.29. De quarto idem ibidem: «Si, inquit Ambrosius, catholicus contra haereticum disputat, semper de conscientia verba emittat nec impia verba coram se depromi patiatur»[38]. Tamen in huiusmodi disputationibus cum haereticis maxime esset ad orationis suffragia recurrendum, quia plus valuit Martinus orando quam Hilarius disputando. Sed ut dicit Augustinus in libro *De dono perseverantiae:* «Nos sumus in disputationibus prompti et in orationibus pigri»[39].

[36] Hieronymus, *Comm. in Evangelium Matthaei,* III, 19, v.1-3 (PL 26,138D-139A).
[37] Ambrosius, *Comm. in Epist.* II *ad Timoth.,* II, v.15 (PL 17,517D).
[38] Ibíd., II, v.16-17 (PL 17,518A).
[39] Augustinus, *De dono perseverantiae,* XXIV (PL 45,1033).

hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo, para tenerle cogido con un silogismo, por así decir, cornudo y para que, respondiera lo que respondiera, quedara expuesto al engaño. Pero él suaviza la contestación, para escapar del lazo". El clavo o la cuña se clavarán en el nudo del árbol malo[27]. Por eso en Prov.: "responde al necio de acuerdo a su necedad para que no se tenga por sabio" (Prov 26,5)».

4.10.28. Sobre el tercero, Ambrosio donde más arriba: «Entre los siervos de Dios debe haber una confrontación, no una discusión». «No es congruente que rivalicen hombres de una sola fe, sino que con el trato mutuo estén también dispuestos a ponerse de acuerdo con las buenas palabras. Pero, si algo parece que no merece ser aprobado, que se pase por alto con sosiego»[28].

4.10.29. Sobre el cuarto, el mismo Ambrosio en el mismo punto dice: «Si un católico debate contra un hereje, que siempre hable en conciencia y no permita que se expresen palabras sacrílegas en su presencia»[29]. Sin embargo, en discusiones de ese tipo con herejes sobre todo se ha de recurrir a la ayuda de la oración, porque vale más Martín orando que Hilario disputando. Pero, como dice Agustín en el libro *Del don de la perseverancia:* «Nosotros somos rápidos en las disputas y perezosos en las oraciones».

[27] Tomado del mundo de los serradores o madereros que, cuando daban con un nudo duro de serrar, lo hundían con un clavo o cuña para no mellar el corte del serrón.

[28] BEAUVAIS, *De eruditione...*, 22, 5: l.c., 286.

[29] Cf. ibíd., 22, 6: l.c., 288.

Capitulum XI

QUOD INGENIUM ACUITUR MODERATE SCRIBENDO. ET SCRIBERE DEBEMUS QUADRUPLICITER: CORRIGENDO EXEMPLARIA, EXCIPIENDO NOTABILIA, REDIGENDO IN STILUM CONCEPTA, IMPRIMENDO MENTI MEMORABILIA

4.11.1. Ingenium etiam acuitur accidentaliter moderate scribendo. Nam scriptura primum in pueris ingenium suscitat et dum quis publicari propria scripta desiderat diligentius scribendo cogitat. Unde Symmachus patricius in *Epistolari* suo: «Sicut, ait, in vestitu hominum ceteroque vitae cultu loco ac tempori apta sumuntur ita ingeniorum varietas in familiaribus scriptis negligentiam quamdam debet imitari, in forensibus autem acuere arma facundiae»[1].

4.11.2. Est autem scribendi officium ad sapientiam acquirendam necessarium quatuor modis: corrigendo exemplaria, excipiendo notabilia, redigendo in stilum tam audita quam concepta propria, imprimendo menti tenacius memorabilia. Corrigenda sunt ergo primitus exemplaria quia ut dicit Augustinus lib. II *De doctrina christiana:* «eorum qui scripturas nosse desiderant codicibus emendandis primum invigilare debet sollertia»[2]. Haec Augustinus. Sed multi adeo librorum suorum pulchritudinem diligunt quod eos deturpare corrigendo metuunt. Contra quos Hieronymus in prologo *Super Iob:* «Habeant, inquit, qui volunt libros vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel

[1] Q. A. Symmachus, *Epistolae,* VII, 9 (PL 18,287D).
[2] Augustinus, *De doctrina christiana,* II, 14 (PL 34,46).

Capítulo XI

EL TALENTO SE AGUDIZA CON LA ESCRITURA MODERADA. Y DEBEMOS ESCRIBIR DE CUATRO FORMAS: CORRIGIENDO LAS COPIAS, RECOGIENDO GLOSAS, RECOGIENDO A PLUMA CONCEPTOS Y GRABANDO HECHOS MEMORABLES PARA LA MENTE

4.11.1. También el talento se agudiza accidentalmente escribiendo con moderación. En efecto, en primer lugar, la escritura despierta el talento en los niños, y, cuando alguien desea que se hagan públicos los escritos propios, piensa con más atención al escribirlo. Por eso el patricio Símaco en su *Epistolario* dice: «Como en el atavío de los hombres y en los demás cuidados vitales hay una adaptación conforme al tiempo y al lugar, así la diversidad de los talentos debe simular un cierto abandono en los escritos familiares, y por el contrario debe afilar las armas de la elocuencia en los forenses»[1].

4.11.2. El deber de escribir para adquirir sabiduría es necesario, a su vez, de cuatro modos: corrigiendo las copias, haciendo glosas, poniendo por escrito tanto lo oído como los pensamientos propios, grabando con más tenacidad lo digno de memoria. Por tanto, se deben corregir al comienzo los originales porque, como dice Agustín en el libro II *De la doctrina cristiana:* «en primer lugar debe estar despierta la habilidad, para enmendar códices, de aquellos que desean conocer las Escrituras»[2]. Esto dice Agustín. Pero muchos aman la belleza en sus libros hasta tal punto que tienen miedo a afearlos al poner enmiendas. En contra de éstos, Jerónimo en el prólogo *Sobre Job* dice: «Tengan los que así lo quieren libros antiguos escritos con oro y plata en per-

[1] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 19, 1, 3, l.c., 250.
[2] Cf. ibíd., 18, 3: l.c., 240.

uncialibus ut vulgo aiunt litteris onera magis exarata quam codices, dummodo mihi meisque similibus permittant pauperes habere schedulas et non tam pulchros codices quam emendatos»[3].

4.11.3. Causam autem falsitatis exemplarium ostendit Origines XV libro *Super Matthaeum:* «Multam, inquit, differentiam inter exemplaria invenimus sive propter scribentium negligentiam, sive propter eos qui quod eis videtur in emendationibus vel adiciunt vel subducunt»[4]. Et Hieronymus *Ad Dominionem et Rogatianum:* «Vitiositas librorum, inquit, plerumque est ascribenda culpae scriptorum dum ex inemendatis inemendata scriptitant et saepe tria vocabula, subtractis e medio syllabis, in unum vocabulum cogunt, vel e regione propter latitudinem in duo vel tria vocabula dividunt»[5]. Idem *Ad Lucinium:* «Sunt quidam imperiti notarii qui scribunt non quod inveniunt sed quod intelligunt et dum alienos errores emendare nituntur suos ostendunt»[6]. Haec Hieronymus. Falsa enim littera et turbat intellectum et ministrat mendacium. Falsitas vel corruptio codicia magnos doctores aliquando fefellit. Nam codex mendosus Augustinum, ut ipse testatur in libro *Retractationum,* fefellit[7]; fefellit etiam et beatum Gregorium qui in fine *Iob* pro «cornu stibii» quod in hebraeo habetur, «cornus tibii» exponitur[8]; fefellit et Bedam qui *Nehemia VI* pro «viculis» id est «villulis», quae est vera littera sicut patet per hebraeum et graecum, exponit «vitulis» propter mendositatem exemplaris, quae accidit vitio scriptoris[9].

4.11.4. Sic etiam ex parte auctoris aliquando glossa falsa existit. Nam cum glossa habeat supra litteram, sicut aedificii

[3] Hieronymus, *Praef. in lib. Iob* (PL 28,1142A).

[4] Origenes, *Comm. In Matth.,* XV, 14 (PG 13,1294).

[5] Hieronymus, *Ad Dom. et Rogatianum,* Praef. in lib. Paralip. (PL 29,424A).

[6] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* LXXI (PL 22,671).

[7] Augustinus, *Retractationes,* I, 7 (PL 32,592).

[8] Gregorius Magnus, *Moralia,* XXXV, 17 (PL 76,774).

[9] Beda Venerabilis, *In Esdram et Nehemiam Prophetas allegorica expositio,* III, 23 (PL 91,900C).

gaminos purpúreos o caligrafiados en letras iniciales, como dice el vulgo, fardos con letras más que códices, con tal de que a mí y a mis semejantes permitan tener unas pobres hojitas y códices no tanto bellos como enmendados»[3].

4.11.3. A su vez, Orígenes muestra la causa de la falsedad de los originales en el libro XV *Sobre Mateo:* «Encontramos una gran diferencia entre ejemplares o bien por el descuido de los escribientes o bien a causa de aquellos que en las enmiendas añaden o quitan lo que les parece»[4]. Y Jerónimo en *A Domnión y Rogaciano* dice: «El defecto de los libros se debe atribuir muchas veces a la culpa de los copistas, cuando reproducen incorrecciones de incorrecciones y a menudo juntan tres palabras en una sola, suprimiendo sílabas del medio, o, a partir de la línea a causa de su anchura, dividen una en dos o tres palabras»[5]. El mismo *A Lucinio:* «Hay algunos copistas inexpertos que copian no lo que tienen delante, sino lo que interpretan, y mientras pretenden corregir errores ajenos, evidencian los propios»[6]. Esto dice Jerónimo. Pues una letra errónea perturba el entendimiento y además favorece la falsedad. La falsedad o contaminación de un códice ha confundido a veces a grandes maestros. En efecto, un códice defectuoso indujo a error a Agustín como él mismo atestigua en el libro de *Las Retractaciones;* indujo también a error incluso a san Gregorio, que en el final de *Job,* en lugar de «cornu tibii» que figura en hebreo, pone «cornus tibii»; engañó también a Beda, que en *Nehemías VI,* en lugar de «aldeas pequeñas», esto es «casitas pequeñas», que es la escritura correcta como queda claro en griego y hebreo, pone «novillas», por equivocación del ejemplar, que sucede por culpa del copista.

4.11.4. Así también a veces existe una explicación falsa por parte del autor. En efecto, cuando la anotación tenga que asentarse sobre una letra, como la estructura de un

[3] Cf. ibíd.
[4] Cf. ibíd., 18, 4, 3: l.c., 242.
[5] Cf. ibíd., 18, 4, 1: l.c., 240.
[6] Cf. ibíd., 18, 4, 2: l.c., 242.

structura super fundamentum, firmari si littera falsa fuerit nulli dubium quin glossa super illam litteram fundata non vera debeat censeri. Ex parte etiam glossantis interdum haec falsitas dupliciter accidit, vel quia intentionem vel mentem auctoris ex quo glossas accepit non intellexit et ideo male extraxit, vel quia quasdam glossas proprio motu vel sensu apposuit, cum tamen ignoraret vim vocabuli sive vocis, vel genus aut articulum vel casum hebraei vel graeci sermonis. Non enim videtur Magister Historiarum intellexisse verbum Iosephi quo scilicet mense diluvium inundare coepit[10].

4.11.5. Similiter vim vocabuli Glossator ignoravit qui Lev. XI dixit: «chirogrillus est animal spinosum maius hirinacio»[11], cum secundum hebraeum chirogrillus sit cuniculus et etiam cuniculus in multis terris communiter vocatur chirogrillus. Genus hebraei sermonis Magister Historiarum nescivit qui dixit Exo. IV (7,10): «In Hebraeo coluber est feminini generis propter hoc quod dicitur: «versa est in virgam» cum constet quod in hebraeo sit masculini generis»[12]. Articulum vero ignoravit ille qui scripsit Corint. X: «O vos Israel videte ea» (1 Cor 10,18) cum Israel secundum articulum graecum non possit ibi esse nisi accusativi casus.

4.11.6. Casum etiam idem ignoravit qui Eph. II exponit: «Ipsius factura, id est, per facturam ispius»[13], cum manifeste secundum graecum non possit esse ablativi vel dativi casus; et hoc probatur per litteram quam recitat Augustinus dicens: «Ipsius figmentum sumus»[14]. Quartus etiam modus falsitatis glossae potest addi: quia postillae minus authenticae aliquando scribuntur cum glossis.

[10] Petrus Comestor, *Historia Scholastica,* Liber Genesis, XXXIII (PL 198,1084E).

[11] Cf. Walafridus Strabo, *Epitome Commentariorum Rabani in Leviticum,* XI (PL. 114,114A): «Choerogrillus, animal spinosum, maius quam ericius».

[12] Petrus Comestor, *Historia Scholastica,* Liber Exodi. XIII (PL 198,1149B).

[13] Walafridus Strabo, *Glossa ordinaria,* Ep. ad Eph., II, v.10 (PL 114,591D).

[14] Augustinus, *Enarratio in Ps. CXLIV,* v.7, n.10 (PL 37,187FI).

edificio sobre una base, si la letra fuera falsa, para nadie es dudoso que la explicación basada sobre aquella letra no deba considerarse verdadera. También por parte del comentador en ocasiones sucede esta falsedad de dos maneras, o bien porque no entendió la intención o el pensamiento del autor del que recibió las explicaciones y por eso lo interpretó mal, o bien porque añadió algunas anotaciones por una razón o sentido propios, aunque ignorara la significación del nombre y el matiz de la palabra, o bien el género o el artículo o el caso de la lengua hebrea o griega. En efecto, parece que el Maestro de las Historias no comprendió la palabra de Josefo en qué mes comenzó a inundar el diluvio.

4.11.5. Del mismo modo, el comentarista no conocía el significado de la palabra, que Levítico XI dice: «el conejo de campo es un animal espinoso mayor que el erizo», ya que según el hebreo el puerco espín es un conejo y también conejo se llama en general el puerco espín. Desconocía el género de la lengua hebrea el Maestro de las Historias, que en Éxodo IV (7,10) dice: «En hebreo *serpiente* es de género femenino, por esto se dice: "se convirtió en bastón», aunque consta que en hebreo es de género masculino». Por el contrario, desconocía el artículo aquel que escribió en Corintios X: «¡Vosotros, Israel!, mirad esto» (1 Cor 10,18), cuando Israel según el artículo griego no puede ser allí sino caso acusativo.

4.11.6. También desconocía el caso el mismo que Efesios II dice: «hechura de él mismo», esto es, por hechura «ispius», aunque claramente según el griego no puede ser caso ablativo o dativo; y esto se demuestra por la carta que lee en voz alta Agustín diciendo: «somos una representación de Él mismo». También una cuarta manera de falsedad puede añadirse a la explicación: porque se escriben algunas veces apostillas menos autorizadas con las explicaciones.

4.11.7. Sunt etiam excipienda notabilia, quae graece vocantur «scholia» quod nos latine vocamus «excerpta» de quibus Hieronymus *Contra Vigilantium*: «Operis ac studii mei est multos legere ut ex plurimis diversos flores carpam non tam omnia probaturus quam quae bona sunt electurus»[15]. Idem *Super Ps. LXXVII:* «Venimus in pratum Scripturarum quod habet herbas florentes: hinc rosa rubet, hinc lilia candent et anima nostra huc illucque trahitur ut flores pulchriores capiat. Si rosas colligimus lilia relinquimus, si lilia tulerimus violae nobis supersunt»[16]. Haec Hieronymus. Quia ergo tempus est breve, et negotiis occupamur et hebes est memoria et libri sunt multi et sumptus in scribendo magni, expedit de multis meliora colligere et brevitati servire.

4.11.8. Sed adverte quod quidam ita verba excipiunt quod de ipsa subiecta re vim non faciunt, quod satis est verecundum. Quos arguit Seneca in *Secundis Epistolis* dicens: «Hos ego non discipulos philosophorum sed inquilinos voco, qui veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione, vel voce, vel fabulis ducimur. Magnam auditorum hanc partem videbis cui philosophi schola diversorium otii sit. Non id agunt ut aliqua illo vitia deponant aut aliquam legem <vitae> accipiant qua mores suos corrigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur; et cum pugillaribus veniunt non ut res excipiant sed verba, quae tam sine fructu alieno <dicant> quam sine suo audierunt»[17]. «Qui in solem venit licet non ob hoc venerit colorabitur. Qui in unguentaria taberna rese-

[15] HIERONYMUS, *Epist;* LXI *Ad Vigilantium* (PL 22,602).
[16] Í D., *Breviarium in Psalmos,* Ps. LXXVII, init. (PL 2,6,1107A).
[17] SENECA, *Epistolae ad Lucilium,* XVIII (108), 5, 5-6.

4.11.7. También se deben recoger fragmentos escogidos que en griego se llaman «escolios», que nosotros en latín llamamos «extractos», sobre los que Jerónimo *A Vigilancio*: «Mi trabajo y mi estudio es leer a muchos a fin de recoger de todos variadas flores no tanto porque lo vaya a probar todo cuanto para escoger lo que es bueno»[7]. El mismo en *Sobre el Sal. LXXVII:* «Llegamos al prado de las *Escrituras,* que tiene plantas florecientes: allá enrojece la rosa, acá resplandecen los lirios y arrastran de acá para allá nuestra alma para escoger las flores más hermosas[8]. Si cogemos la rosa dejamos a un lado el lirio, si llevamos el lirio resultan abandonadas las violetas». Esto dice Jerónimo. Así pues, como el tiempo es corto y estamos distraídos por las ocupaciones y la memoria está embotada y los libros son muchos y los costes de la escritura grandes, conviene recoger lo mejor de muchos y ponerse al servicio de la brevedad.

4.11.8. Pero fíjate en que algunos cogen las palabras de tal manera que no reciben el sentido del hecho expuesto, lo que es bastante vergonzoso. A éstos acusa Séneca en las *Segundas Cartas* cuando dice: «Yo llamo a éstos no discípulos de los filósofos, sino inquilinos que llegan para oír, no para aprender, de la misma manera que vamos al teatro por placer para deleitar nuestros oídos con los discursos o la voz o las historietas. Verás una gran parte de los oyentes para la que la escuela de un filósofo es un entretenimiento de su ocio. No hacen esto para despojarse con ello de algún vicio o para recibir alguna norma de vida con la que corrijan sus costumbres, sino para gozar del deleite de los oídos; y vienen con las tablillas de escribir no para recoger los hechos, sino palabras, que repiten tan sin provecho ajeno como sin provecho suyo las oyeron». «Quien se pone al sol aunque no lo haga con este fin, se pondrá moreno. Los que estuvieron sentados en una tienda de perfumes y

[7] Cf. ibíd., 18, 5, 1: l.c., 242.

[8] Flor en este contexto tiene el significado de pensamiento escogido y bien formulado.

derunt et paulo diutius commorati sunt, odorem loci secum ferunt, et qui ad philosophum fuerunt <traxerint> aliquid necesse <est>, quod <prodesset> etiam negligentibus»[18]. Haec Seneca.

4.11.9. Tunc autem maxime excipere est necessarium quando, ut dicit Quintilianus in libro *De catalogo poetarum*[19] scriptura minus habet carnis plus habet ossium, id est plus habet sententiae, minus verborum. Unde et Plinius ita solebat legere quod semper annotabat in scriptis aliorum quae ipse legebat quod posset excipere, ut habetur in *Epistolis* Plinii secundi. Haec tamen Plinius magnus ita excipiebat quod auctores ex quorum dictis exceperat nominabat. Unde idem in prologo libri *Naturalis Historiae:* «Auctorum nomina praetexui: est enim benignum, ut arbitror, et plenum ingenium pudoris fateri per quos profectus». Et infra: «Obnoxii profecto animi et infelicis ingenii est deprehendi in furto malle quam mutuum reddere, cum praesertim sors fiat ex usura»[20]. Haec Plinius.

4.11.10. Cum vero verba sunt vel sententiis cumulata vel sibi invicem nexa, tunc est aliquando exceptio periculosa. Unde Seneca in *Epistolis* de quibusdam litteratis ait: «Non fuerunt circa flosculos occupati, totus contextus illorum virilis est: inaequalitatem scias esse <ubi> quae eminent notabilia sunt. Non est admiranda una arbor ubi in eandem altitudinem tota silva surrexit»[21]. «Non est ergo quod exigas excerpta et repetita; continuum est apud nostros quidquid apud alios excipitur. Non habemus ista odorifera nec emptorem decipimus cum intraverit praeter illa quae in fronte suspensa sunt»[22].

[18] Ibíd., XVIII (108), 5, 4.
[19] Quintilianus, *Instit. orat.*, X, 1.
[20] Plinius Senior, *Historia naturalis,* Prol.
[21] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* IV (33), 4, 1.
[22] Ibíd., IV (33), 4, 3. «Non habemus ista ocliferia nec emptorem decipimus nihil inventurum cum intraverit».

se detuvieron allí algún tiempo, se llevan con ellos el perfume del lugar, y quienes estuvieron junto a un filósofo es necesario que saquen algo, que aprovecharía incluso a los negligentes»[9]. Esto dice Séneca.

4.11.9. Entonces es necesario sobre todo elegir, puesto que, como dice Quintiliano en el libro de *El catálogo de los poetas,* la escritura tiene menos carne, más huesos, esto es, tiene más opinión, menos palabras. Por eso también Plinio solía leer de forma que siempre anotaba en los escritos de los otros lo que él mismo leía para poder elegir, como se contiene en las *Cartas* del segundo Plinio. Sin embargo, Plinio el Viejo lo recogía de manera que citaba a los autores de cuyos escritos lo había recogido. Por eso el mismo en el prólogo del libro de *Historia natural:* «He puesto por delante los nombres de los autores: pues es un rasgo de cortesía, según pienso, y lleno de sencillez confesar de quienes te has beneficiado». Y más abajo. «Ciertamente es propio de un espíritu servil y de un carácter mezquino preferir que le sorprendan en un robo a devolver lo que has tomado prestado, sobre todo cuando el capital se forma con intereses». Esto dice Plinio.

4.11.10. Pero, cuando las palabras están amontonadas en las frases o entrelazadas entre sí, entonces una restricción en ocasiones es peligrosa. Por eso Séneca en las *Cartas* dice de algunos literatos: «No se entretenían en frases cortas, el contexto entero de aquéllos es varonil: puedes saber que hay desigualdad cuando lo que sobresale está más elevado. No suscita admiración un árbol cuando el bosque entero ha crecido hasta la misma altura». «Por tanto, no hay motivos para que saques extractos o citas; es continuo entre los nuestros todo lo que se selecciona entre otros autores. No tenemos esas fragancias llamativas ni sorprendemos al comprador cuando entra, más allá de lo que encontró colgado en la puerta».

[9] Con estas palabras contesta Séneca a su discípulo Lucilio, diciendo que entre las figuras ilustres del estoicismo todo es valioso, y que no se pueden desgajar sentencias, porque a los autores hay que estudiarlos en su totalidad.

Pauperis est numerare pecus (OVIDIUS, *Metam.*, XIII, 824).

4.11.11. «Quocumque miseris oculum id tibi occurret quod eminere possit nisi inter paria legeretur. Quare depone istam spem posse te summatim degustare ingenia maximorum virorum: tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda. Res geritur et per lineamenta sua ingenii opus nectitur ex quo nihil subduci potest sine ruina». «Non est formosa cuius crus laudatur aut brachium, sed illa cuius universa facies admirationem suis partibus abstulit»[23]. Haec Seneca.

4.11.12. Tantum adverte quod etsi liceat excipere, ut dictum est, tamen hoc magis competit imperfectioribus et iuvenibus quam perfectis in sapientia et maturis. Unde idem ubi supra: «Non dubito quin multum conferat rudibus adhuc et extrinsecus auscultantibus. Facilius enim singula, excerpta scilicet, insidunt circumscripta et carminis modo inclusa. Ideo pueris sententias ediscendas damus quia complecti illas puerilis animus potest qui plus adhuc non capit certi profectus. Viro captare flosculos turpe est, et fulciri notissimis et paucissimis vocibus et memoria stare. Sibi iam innitatur: dicat ista ex se, scilicet non teneat. Turpe est enim seni ac prospicienti senectutem ex commentario sapere». Hoc Zenon dixit.

4.11.13. Tu quid? Quousque sub alio moveris? Impera et dic quod memoriae tradatur; aliquid et de tuo profer! Omnes istos numquam auctores semper interpretes sub aliena umbra latentes, nihil existimo habere generosi, numquam ausos aliquando facere quod diu didicerant. Memoriam in alienis exercuerunt; aliud autem est meminisse, aliud scire:

[23] Ibíd., IV (33), 4, 5.

Es propio del pobre contar el ganado (OVIDIO, *Metam.*, XIII, 824).

4.11.11. «Dondequiera que dirijas la mirada te saltará a la vista lo que podría destacar, a no ser que se leyera entre cosas iguales. Por consiguiente, abandona las esperanzas de poder saborear por encima el talento de los hombres más grandes: debes examinar todo, debes trabajar con todo. El asunto se desarrolla y por los rasgos de su talento se entrelaza la obra, de la que nada puede quitarse sin desmoronamiento total». «No es hermosa aquella cuya pierna o brazo provoca elogio, sino aquella cuyo aspecto general anula la admiración de las partes». Esto dice Séneca.

4.11.12. Advierte solo que, aunque sea lícito seleccionar, como se ha dicho, sin embargo esto concierne más a los menos completos y jóvenes que a los consumados y maduros en sabiduría. Por eso el mismo donde más arriba: «No dudo de que ayuda mucho a los inexpertos todavía y a los que escuchan desde fuera. Pues las frases se graban mejor una a una, es decir, en fragmentos cortos y terminados a modo del verso. Por eso damos a los niños sentencias para aprender, porque puede captarlas la inteligencia infantil, que todavía no capta más de un provecho determinado. Para un hombre es indecoroso coger florecillas y apoyarse en expresiones muy usuales y escasas y depender de la memoria. Apóyese ya en sí mismo, exprese esto por sí mismo, es decir, no lo tenga en la memoria. Pues es vergonzoso para un anciano o que roza la ancianidad obtener conocimientos por un libro de memorias. Esto dijo Zenón.

4.11.13. «¿Tú qué? ¿Hasta cuándo te moverás al dictado de otro? Ordena y di algo que llegue a la posteridad. ¡Saca también algo de lo tuyo! Considero que todos ésos, nunca maestros, siempre intermediarios, que se esconden bajo el amparo ajeno, considero que no tienen nada de noble, nunca se atrevieron a hacer alguna vez algo de lo que habían aprendido durante largo tiempo. Ejercitaron la memoria en lo ajeno; pero una cosa es recordar, otra saber:

meminisse est rem commissam memoriae custodire; scire est sua facere quemque, nec ad exemplar pendere et totiens respicere ad magistrum»[24].

4.11.14. «Tales numquam fiunt tutelae propriae sed vivunt sub aliena tutela et sequuntur alios in quo nec ipsi quos sequuntur secuti sunt praedecessores suos. Nec unquam veritas invenietur si contenti fuerimus inventis. Ergo sic incedamus per priorum vestigia ut incedimus per veterem viam, donec meliorem et planiorem invenimus. Qui ante nos scripserunt non domini nostri sed duces fuerunt; veritas patet omnibus, nondum est occupata. Multum etiam ex illa nostris est posteris derelictum»[25].

Capitulum XII

QUOD SCRIBERE DEBEMUS REDIGENDO IN STILUM CONCEPTA. ET HOC CAUSA STUDII COARTANDI, INGENII SUSCITANDI, SOLATII ASSEQUENDI, OBSEQUII IMPENDENDI

4.12.1. Sunt etiam redigenda in stilum et corpus scripturae tam audita quam concepta propria et hoc ex quadruplici causa, scilicet studii sive animi proprii coartandi. Fluxus est animus et labilis et ideo debent, scripturae vinculis, cogitationum discursus et evagatio cohiberi. Hieronyrnus in prologo *Super primum Paralipomenon:* «Mihimetipsi et meis iuxta Hymenaeum canam, si aures surdae sint ceterorum»[1]. Ideo monet Sapiens ut sapientiam scribamus in tempore vacuitatis, quia cum mens evagetur ex otio figitur dum scribendo moratur in certis et determinatis. Nam sicut evagatur animus in cogitando, ita in legendo, et sicut lectio prodest

[24] Ibíd., IV (33), 4, 6-8.
[25] Ibíd., IV (33), 4, 10-11.
[1] Hieronymus, *Praefatio in librum Paralip.* (PL 28,1394B).

recordar es guardar en la memoria la enseñanza recibida; saber es que cada uno haga lo suyo y no depender de un modelo y mirar tan a menudo al maestro».

4.11.14. «Tales personajes nunca llegan a ser sus propios tutores, sino que viven bajo tutela ajena y siguen a otros en lo que ni ellos mismos siguen a los que siguieron a sus predecesores. Y jamás se encontrará la verdad si estamos contentos con lo encontrado. Por consiguiente, avancemos por los pasos de los anteriores, como avanzamos por un camino antiguo, hasta que encontremos otro mejor y más llano. Los que escribieron antes que nosotros no fueron nuestros dueños, sino nuestros guías; la verdad está abierta a todos, todavía no ha sido acaparada. También gran parte de ella ha sido encomendada a nuestros descendientes».

Capítulo XII

DEBEMOS ESCRIBIR PONIENDO POR ESCRITO LAS IDEAS. Y ESTO PARA ABREVIAR EL ESTUDIO, PARA DESPERTAR EL TALENTO, PARA CONSEGUIR SOLAZ, PARA PAGAR UN FAVOR

4.12.1. También se han de poner por escrito y en un texto tanto lo que hemos oído como las ideas propias y esto por cuatro causas, es decir, de compendiar el estudio o forzar el pensamiento propio. El espíritu es efímero y frágil y por eso el discurso y la divagación de las ideas deben conservarse con las ataduras de la escritura. Jerónimo en el prólogo de *Sobre el primer Paralipómeno* dice: «Cantaré a mí mismo y a los míos junto a Himeneo, si los oídos de los demás están sordos». Por eso el Sabio aconseja que escribamos la sabiduría en tiempo de descanso, porque cuando la mente se dispersa se frustra con la inactividad, mientras con la escritura se detiene con cosas ciertas y determinadas. Porque el espíritu se dispersa lo mismo al pensar que al leer, y así

quando reducitur ad certitudinem ita cogitatio quando recolligitur in scripturam.

4.12.2. Unde Seneca: «Vide ne lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile. Certis ingeniis immorari et nutriri oportet: nusquam est qui ubique est. Vitam in peregrinatione exigentibus hoc evenit ut multa hospitia habeant, nullas amicitias. Idem accidat necesse est iis qui nullius se ingenio familiariter applicant, sed omnia cursim properantes transmittunt. Non prodest cibus nec corpori accidit qui statim sumptus emittitur. Nihil aeque ad salutem impedit quam remediorum crebra mutatio. Non venit vulnus ad cicatricem in quo medicamenta tentantur, non convalescit planta quae transfertur; nihil tam utile est quod in transitu prosit. Distringit librorum multitudo»[2].

4.12.3. Secundo causa ingenii suscitandi. Unde beatus Damasus ad beatum Hieronymum ita scribit: «Dormientem te et longo iam tempore legentem potius quam scribentem quaestiunculis ad te missis excitare debui: non quod et legere non debeas, hoc enim veluti cotidiano cibo alitur et pinguescit anima, sed quod lectionis fructus sit iste, si scribas». Et infra: «Quo animae pabulo omnia mella superantur». «Nam cum idcirco, ut ait praecipuus orator, homines a bestiis differamus quod loqui possumus, qua laude ille dignus est qui in ea re ceteros superat in qua homines bestiis antecellunt? Accingere ergo et quae subiecta sunt edissere servans utrimque moderamen, ut ne proposita Salomonem desiderent, nec epistola brevitatem»[3]. Haec Damasus.

[2] SENECA, *Epistolae ad Lucilium,* I (2), 2, 2-3.
[3] DAMASUS, *Epistola ad Hieronymum,* 53 (PL 22,451).

como la lectura aprovecha cuando se reconduce a la seguridad, así el pensamiento cuando se recoge en la escritura.

4.12.2. Por eso Séneca: «Cuida que la lectura de muchos autores y de todo género de obras no tenga algo impreciso y poco seguro. Conviene quedarse con los autores seguros y alimentarse de ellos: en ningún lugar está quien está en todas partes. A los que pasan la vida en viajes les sucede que tienen muchas relaciones de hospitalidad, ninguna amistad. Es inevitable que suceda lo mismo a los que no se dedican con trato familiar a ningún talento, sino que pasan todo de prisa y corriendo. No aprovecha ni llega al cuerpo el alimento que se expulsa nada más tomarlo. Nada dificulta tanto la salud como el cambio frecuente de remedios. No llega a cicatrizar la herida en la que se ensayan medicamentos, no se desarrolla la planta que se cambia de sitio; nada es tan útil que aproveche con el cambio. Gran número de libros distrae»[1].

4.12.3. En segundo lugar, para avivar la inteligencia. Por eso san Dámaso escribe así a san Jerónimo: «Tuve que despertarte enviándote unas cuestiones de poca monta a ti, que en lugar de escribir dormías y leías por un tiempo ya largo: no porque no debas leer, pues el alma se nutre y engorda con ello como con el alimento cotidiano, sino porque, si escribes, eso sea el fruto de tu lectura». Y más abajo: «Con ese sustento del alma se superan todas las mieles»[2]. «Y, ya que, como dice el primer orador, los hombres nos diferenciamos de los animales en que podemos hablar, ¿de qué alabanza es digno aquel que sobrepasa a los demás en esto en lo que los hombres aventajan a los animales? Por tanto, prepárate y explica detalladamente lo que se te ha presentado manteniendo el timón de uno y otro lado, para que lo tratado no eche de menos a Salomón ni la carta brevedad». Esto dice Dámaso.

[1] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 14, 8: l.c., 202.
[2] Esta carta está inscrita entre las *Cartas de san Jerónimo* con el número 53.

4.12.4. Et sicut in exercitu vel navali bello dimicaturi primo se probant et sui experimentum capiunt minoribus et minus periculosis exercitiis, ita ingenium suum exercitare primo expedit in minoribus conscribendis. Propter hoc beatus Augustinus ostendit in libro *De magistro*[4] quod quaedam a sanctis sunt scripta ad vires ingenii exercendas.

4.12.5. Tertio causa solatii assequendi. Unde ille Satiricus ait:

> Aut prodesse volunt aut delectare poëtae[5].

Et ille in libro *Tristium:*

> Carmina proveniunt animo deducta sereno[6].

4.12.6. Et Cassiodorus in libro *De orthographia:* «Gloriosum est studium quod loqui debeas competenter scribere et quae scripta sunt sine aliqua erroris ambiguitate proferre. Vox enim articulata nos sequestrat a brutis, scribendi vero ratio ab imperitis; ita perfectum hominem duo ista sibi vindicant ac defendunt», et intermiscere oportet quoniam etsi plerumque studium delectat eiusque fastidium relevat, tamen si continue fiat ingenium hebetat[7]. Haec Cassiodorus.

4.12.7. Ideo causa relevandi fastidii et obtinendi solatii quandoque scribitur et studium vicissitudine variatur. Unde Seneca: «Alit lectio ingenium, et studio fatigatum non sine studio tamen reficit. Nec scribere tantum, nec legere tantum debemus: altera res contristabit vires corporis et exhauriet, de stilo dico; altera solvet et diluet, scilicet legere. Invicem huc et illo commeandum est, et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est stilus redigat in corpus»[8]. Haec Seneca.

[4] Augustinus, *De magistro,* VIII (PL 32,1207).
[5] Horatius, *De arte poetica,* 333.
[6] Ovidius, *Tristia,* 1, 39.
[7] M. A. Cassiodorus, *De orthographia,* Praef. (PL 70,1241C).
[8] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* XII (84), 2, 1-2.

4.12.4. Y, como en el ejército o en un combate naval los que van a luchar primero se ponen a prueba y se experimentan con ejercicios menores y menos peligrosos, de la misma manera conviene poner a prueba el talento propio en escritos menores. Por esto san Agustín manifiesta en el libro *Del maestro* que los santos escribieron algunos textos para ejercitar las potencias de su talento.

4.12.5. En tercer lugar, para conseguir solaz. Por eso el Satírico dice:

> Los poetas pretenden o ser útiles o deleitar[3].

Y aquél en el libro *De las tristezas:*

> Los versos salen hilvanados cuando brotan de un espíritu sereno[4].

4.12.6. Y Casiodoro en el libro *De la ortografía:* «Es tarea digna de alabanza escribir convenientemente lo que debas decir y dar a conocer sin equívoco alguno de error lo que se ha escrito. Pues la voz articulada nos separa de los animales, pero el modo de escribir, de los ignorantes; de este modo estas dos cosas reclaman para sí y definen al hombre docto»[5], y conviene entremezclarlas porque, aunque muchas veces deleita el estudio y aligera el hastío, sin embargo, si se hace de una manera continua, debilita la inteligencia. Casiodoro dice esto.

4.12.7. Por eso, para aliviar el hastío y lograr solaz, de vez en cuando se escribe y se cambia el estudio con una alternativa. Por eso Séneca: «La lectura alimenta el talento y fatigado por el estudio lo conforta, sin embargo no sin trabajo. No debemos ni sólo escribir, ni sólo leer, lo uno oscurecerá y agotará las fuerzas del cuerpo, hablo de la pluma; lo otro las disolverá y diluirá, es decir, el leer. Hay que alternar lo uno con lo otro, y templar aquello con esto, para que todo lo que recogió de la lectura, la pluma lo convierta en cuerpo». Esto dice Séneca.

[3] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 3, 7, 2: l.c., 52.
[4] Cf. ibíd., 19, 4, 4: l.c., 258.
[5] Cf. ibíd., 18, 1, 1: l.c., 238.

4.12.8. Et nota quod tunc in scribendo animus oblectatur quando ex multis vel lectis vel auditis, vel colligatis unum conficitur. Quod si a verbis receditur non tamen receditur a sententia, sed quod extra legitur intra conficitur et in stilum redigitur. Unde Macrobius in libro *De Saturnalibus:* «Apes, inquit, quodammodo debemus imitari quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt; deinde quidquid attulere disponunt et per favos dividunt et, ut ait Vergilius:

> .....liquantia mella
> stipant, et dulci distendut nectare cells
> *(Georg.,* IV, 163-164; *Aen,* 1, 432.433),

et succum varium in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant»[9].

4.12.9. Nos quoque quidquid diversa lectione quaesivimus committemus stilo, ut in ordine eodem digerente coalescat. Nam in animo melius distincta servantur et ipsa distinctio non sine quodam fermento quo conditur universitas in unius saporis usu, varia libamenta confundit, ut etiam si quid apparuerit unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum noscitur appareat; quod in corpore nostro videmus sine ulla operatione nostra facere naturam. Alimenta quae accepimus quamdiu in sua qualitate perseverant et solida innatant stomacho oneri sunt; sed cum ex eo quod erant mutata sunt tunc demum in vires et sanguinem transeunt. Idem in iis quibus aluntur ingenia praestemus; ut quaecumque hausimus non patiamur integra esse ne aliena sint, sed in quamdam digeriem concoquantur, alioquin in memoriam ire possunt non in ingenium. Ex omnibus colligamus unde unum fiat sicut unus numerus fit ex singulis.

[9] MACROBIUS, *Saturnalia,* I, l.

4.12.8. Y observa que el espíritu se deleita en la escritura en el momento en que, después de leer o escuchar o recopilar muchas cosas, se concluye una sola. Porque, aunque se aleja de las palabras, no se aleja, sin embargo, de su sentido, y lo que se lee en el exterior se compone en el interior y se lleva a la pluma. Por eso Macrobio en el libro *De las Saturnales:* «Debemos imitar en cierto modo a las abejas, que van de una parte a otra y liban las flores aptas para elaborar la miel; después distribuyen todo lo que recolectaron y lo separan en panales y como dice Virgilio:

> las abejas fabrican mieles purísimas y extienden las celdillas con el dulce néctar.
>
> (*Georg.*, IV, 163-164; *Aen.* I, 432-433),

y transforman el variado jugo en un único sabor con una cierta mezcla y con la propiedad de su aliento».

4.12.9. Nosotros también todo lo que hemos recogido en las diversas lecturas lo confiaremos a la pluma, para que se desarrolle en el mismo orden que lo distribuye. Pues en la mente se conserva mejor lo que está separado, y la misma separación, no sin cierta fermentación con la que se guarda la totalidad en el uso de un solo sabor, mezcla las variadas libaciones, para que, aunque se vea de dónde se ha tomado algo, sin embargo parezca ser otra cosa que de la que se sabe que se tomó; cosa que vemos que la naturaleza hace en nuestro cuerpo sin ningún esfuerzo por nuestra parte. Los alimentos que tomamos, mientras que mantengan sus propiedades y floten sólidos, son una carga para el estómago; pero, cuando a partir de lo que eran se han transformado, entonces se acaban trasladando a las fuerzas y a la sangre. Hagamos lo mismo con aquello con lo que se alimenta nuestro talento; de manera que no permitamos que quede inalterable cualquier cosa que absorbemos, para que no sea ajeno, sino que se elabore en una especie de digestión; de no ser así pueden ir a la memoria, no al talento. Recojamos de todo para que de ello resulte una sola cosa, de la misma forma que un solo número se hace de muchos.

4.12.10. Hoc faciat noster animus: omnia quibus est adiutus abscondat, ipsum <tantum> ostendat quod <efficit>, ut qui odora pigmenta conficiunt ante omnia curant ut nullius sint odoris propria quae condiantur confusa omnium succorum et odoraminum in spiramentum unum, sicut ex multorum vocibus chorus unus constat ex omnibus tamen vox una redditur, aliqua est illic acuta, aliqua gravis, ita singulorum illic latent voces, omnium apparent et fit concentus ex dissonis[10]. Hanc sententiam et haec verba prosequitur Seneca in *Epistolis*[11]. Sed forte videbitur alicui contrarium quod diximus supra ex verbis Plinii[12], quod debemus nominare auctorem, hic vero quod aliorum dicta colligentes quasi unum nostrum proferre debemus. Sed non est contrarium. Cum enim muniendum est quod scribitur tunc auctor nominandus est; cum vero plane proceditur et virtus praeceptorum aut dictorum congeritur et conflatur locum habet quod hic dicitur. Unde Seneca: «Talem animum nostrum esse volo ut multae in illo artes, multa praecepta, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata»[13].

Capitulum XIII

QUOD SCRIBERE DEBEMUS REDIGENDO IN STILUM CONCEPTA PROPRIA CAUSA OBSEQUII IMPENDENDI. UBI QUATUOR REQUIRUNTUR: SCRIBENTIS HUMILITAS, PERSONAE MATURITAS, REI SCRIPTAE UTILITAS, PETENTIUM FAMILIARITAS

4.13.1. Quarto, causa quare sunt redigenda in stilum est causa obsequii impendendi, prout Magister in prologo libri *Sententiarum* dicit: se lingua et stilo deservire studiis pro-

[10] Ibíd.
[11] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* XII (84), 2, 10.
[12] Plinius, Senior, *Historia naturalis,* Prol., cf. p.177.
[13] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* XII (84), 2, 10.

4.12.10. Que nuestro espíritu haga esto: oculte todas las cosas con las que se ayudó, tan sólo muestre lo que hace, como los que elaboran perfumes olorosos ante todo procuran que no sea exclusivo de ningún olor lo que se adereza mezclando todas las esencias y aromas en busca de un único perfume. Así como de las voces de muchos resulta un solo coro, y sin embargo de entre todos resulta una sola voz, allí hay una aguda, otra grave, así allí las voces de cada uno se ocultan, sólo aparece la del conjunto, y se produce la armonía desde la disonancia. Este parecer y estas palabras sigue Séneca en sus *Cartas*. Pero quizá parecerá a alguno contrario lo que dijimos más arriba de las palabras de Plinio, que debemos citar al autor; sin embargo aquí, que, recogiendo las palabras de otros, debemos transmitirlas casi como una cosa nuestra. Pero no es contrario. Pues, cuando se tiene que defender lo que se escribe, entonces se tiene que citar al autor; pero, cuando se progresa claramente y se reúne el valor de los preceptos y de las sentencias y se forma una mezcla, tiene lugar lo que aquí se dice. Por eso Séneca: «Tal quiero que sea nuestro espíritu, que en él haya muchas disciplinas, muchos preceptos, ejemplos de muchas edades, pero que todo tienda armoniosamente a uno».

Capítulo XIII

QUE DEBEMOS ESCRIBIR PARA RECOGER POR ESCRITO CONCEPTOS PROPIOS A FIN DE CUMPLIR UN SERVICIO. EN ESTO SE REQUIEREN CUATRO ASPECTOS: HUMILDAD DEL QUE ESCRIBE, MADUREZ DE LA PERSONA, UTILIDAD DEL ESCRITO, AMISTAD DE LOS SOLICITANTES

4.13.1. En cuarto lugar, el motivo por el que se debe escribir es para cumplir un servicio, según dice el Maestro en el prólogo del libro de las *Sentencias:* que él con la lengua

ximorum, «quas bigas agit caritas Christi»[1]. Et in libro qui dicitur *Speculum caritatis* sic ait Aelredus: «Suscipio opus impossibile, inexcusabile, dignum accusatione; ex mea pusillanimitate impossibile, ex praeceptione vestra inexcusabile, dignum accusatione ex cuiusvis inspectione»[2]. Tunc autem maxime gratum est scribendi officium quando quatuor ista concurrunt: scribentis humilitas, personae maturitas, rei utilitas, petentium familiaritas.

4.13.2. De humilitate scribentis est probatio manifesta sub iis indiciis: si videlicet ille qui scribit non extollatur in corde pro inventis aut scriptis propriis, si non detrahat ore scriptis alienis, si admittat patienter operae correctionem in perperam dictis vel etiam in obscuris.

4.13.3. Ergo non extollatur in corde quia ingenitum est omni animanti amare quod genuit, et «laetatur homo in sententia oris sui» (Prov 15,23). De corde enim nascitur sensus et amant corda proprios foetus adeo ut saepe animus perversus in conspectu Summae Veritatis tortuosum et pravum et risu omnino dignum sensum suum commendare non erubescat et inde fallitur. Unde Ambrosius *Ad Sabinum:* «Nescio quo modo praeter imprudentiae caliginem, quae me circumfundit, unumquemque fallunt scripta sua, et ut filii etiam deformes delectant, sic etiam scriptorem indecori sermones sui palpant»[3]. Unde et fabula refert: «Cum omnes bestiae Iovi praesentassent filios suos, simia filium suum praesentans omnibus eum praetulit».

4.13.4. Non alienis detrahat scriptis. Nam, ut dicit Symmachus patricius in *Epistolari* suo: «Mediocribus scriptis amicorum benignitas scit favere, aliorum autem invidia ne-

[1] Petrus Lombardus, *Lib. Sent.,* Prol.
[2] Aelredus, *Speculum caritatis,* Praef. (PL 195,503).
[3] Ambrosius, *Epist.* XLVIII. *Ad Sabinum* (PL 16,1201).

y con la pluma atendía a los deseos de los más allegados: «el amor de Cristo conduce esta biga». Y en el libro que se llama *Espejo de amor* Aelredo dice así: «Asumo un trabajo imposible, inexcusable, digno de acusación: imposible por mi pusilanimidad, inexcusable por vuestro mandato, digno de acusación ante el examen de cualquiera». Pero el deber de escribir es grato especialmente en el momento en el que concurren estos cuatro factores: la humildad del que escribe, la madurez de la persona, la utilidad del escrito, la amistad de los solicitantes.

4.13.2. Sobre la humildad del que escribe, la prueba evidente está en los siguientes indicios: esto es, que si el que escribe no se engríe por los hallazgos o escritos propios, si no habla mal de los escritos ajenos, si admite con paciencia las correcciones de su obra en lo dicho erróneamente o también en lo confuso.

4.13.3. Por tanto, que no se engría, porque es connatural a todo ser viviente amar lo que creó, y «el hombre se alegra en la opinión de su boca» (Prov 15,23). Pues del corazón nace el sentimiento y los corazones aman a sus propios hijos hasta el punto que a menudo un espíritu perverso a la vista de la Verdad Suprema no se avergüenza de hacer valer su pensamiento retorcido, depravado y absolutamente digno de burla y por eso está en el error. De ahí Ambrosio en *A Sabino:* «No sé cómo, fuera de la ceguera de la ignorancia que me rodea, a cada uno le engañan sus propios escritos, y, así como los hijos incluso deformes agradan, así al escritor le halagan los escritos propios incluso inconvenientes»[1]. Por eso también la fábula narra: «Como hubieran presentado todos los animales sus hijos a Júpiter, la mona, mostrando a su hijo, lo prefirió a todos»[2].

4.13.4. Que no hable mal de los escritos ajenos. Porque como dice el patricio Símaco en su *Epistolario:* «El afecto de los amigos sabe favorecer sus escritos mediocres, pero

[1] Cf. ibíd., 19, 3, 1: l.c., 254.
[2] Cf. ibíd.

scit <ignoscere>»[4]. Et Sidonius in libro *Epistolarum* suarum: «Super studiis nulla laus curae, sed ne postuma quidem quia temerarie nostra, iactanter aliena, praeterita infructuose, praesentia semiplene, turpiter falsa, periculose vera dicuntur». «Si bonorum facias mentionem modica gratia paratur; si notabilium maxima offensa». «Inchoatio scribendi invidia, continuatio labor, finis est odium». «Si quid simpliciter edamus insani, si quid exacti vocamur praesumptuosi»[5]. Et Hieronymus in prologo libri *Hebraicarum quaestionum:* «Semper in propatulo fortitudo aemulos habet

> ...feriuntque summos
> fulgura montes
>
> (HORATIUS, *Carmina,* II, 10, 19).

4.13.5. Me quoque procul ab urbibus, foro, litibus, turbis remotum et, ut Quintilianus ait, latentem invenit invidia»[6]. «Nec mirum, inquit, si adversum me parvum homunculum immundae sues grunniant et pedibus margaritas conculcent, cum adversus doctissimos viros et qui gloria invidiam superare debuerant livor exarserat» [7]. Et infra: «Sed flocci pendo imagines umbrasque larvarum quarum naturae esse dicitur terrere parvulos et in angulis garrire tenebrosis»[8]. Non admittat aegre correctionem aut limam in perperam dictis. Plinius secundus in *Epistolis:* «Librum misi tibi». «Annota quae putaveris corrigenda. Ita enim magis credam cetera tibi placere si quaedam cognovero displicuisse»[9].

4.13.6. Personae maturitas reddit obsequium scribendi gratum cum tempus expetitur opportunum, prout dicit

[4] Q. A. SYMMACHUS, *Epistolae,* V, R5 (PL 18,263D).
[5] SIDONIUS APOLLINARIS, *Epistolae,* IV, 22 (PL 58,527CD).
[6] HIERONYMUS, *Liber Hebr. quaestionum in Gen.,* Praef. (PL 23,983D-984A).
[7] Ibíd., 1. C (PL 23,983AB).
[8] Ibíd., 1. C (PL 23,986B).
[9] HIERONYMUS, *Liber Hebr. quaestionum in Gen.,* 1. C (PL 23,986B).

la envidia no sabe perdonar los de otros»[3]. Y Sidonio en el libro de sus *Cartas:* «En cuanto a los estudios, no les preocupa ninguna alabanza, pero ni siquiera la póstuma, porque nuestros estudios se expresan a la ligera, los ajenos con ostentación, los pasados en vano, los actuales a medias, los falsos de manera vergonzosa, los verdaderos de forma arriesgada». «Si haces mención de los buenos, se tolera con complacencia moderada; si de los notables, con la mayor ofensa». «El comienzo de la escritura es la rivalidad, la continuación el esfuerzo, el final el odio». «Si publicamos algo con sencillez, nos llaman insensatos, si algo exacto, pretenciosos». Y Jerónimo en el prólogo del libro *De las cuestiones hebraicas:* «Siempre tiene rivales la grandeza de espíritu a la vista de todos

> el rayo suele herir las montañas más altas
> (HORACIO, *Carmina*, II, 10, 19)».

4.13.5. Incluso a mí que me escondo lejos de las ciudades, del foro, de los procesos, de la muchedumbre, como dice Quintiliano, me ha encontrado la envidia. «Y no es de extrañar, dice, si cerdos inmundos gruñen contra mí, un pequeño hombrecillo, y pisotean las perlas con sus pezuñas, cuando la malevolencia se había encendido contra hombres muy sabios y que debían superar la envidia con su reputación». Y más abajo: «Pero estimo en poco las representaciones y sombras de los fantasmas, cuya naturaleza se dice que es atemorizar a los niños y susurrar en los rincones oscuros». No acepte con desagrado las correcciones o la lima a lo que se ha dicho a la ligera. Plinio el Joven en las *Cartas:* «Te mando un libro». «Ponle las observaciones que creas oportuno. Pues así creeré mejor que te gusta más el resto, si me doy cuenta de que algo te ha desagradado»[4].

4.13.6. La madurez de la persona vuelve el oficio de escribir grato cuando se encuentra el momento adecuado,

[3] Cf. ibíd., 19, 3, 4: l.c., 254.
[4] Cf. ibíd., 19, 3, 3: l.c., 254.

Hieronymus in *Epistola ad Rusticum monachum:* «Ne ad scribendum cito prosilias et levi ducaris insania»[10]. Levi, dicit, quia secus est quando gravis necessitas cogit, prout Augustinus dicit in libro *Retractationum:* «Ut de opere monachorum scriberem librum illa necessitas compulit: cum apud Carthaginem monasteria esse coepissent, alii se suis manibus transigebant obtemperantes Apostolo, alii vero ita ex oblationibus religiosorum vivere volebant ut nihil operantes unde necessaria vel haberent vel <supplerent>, se potius implere praeceptum evangelicum existimarent atque <iactarent> ubi Dominus ait: "Respicite volatilia coeli et lilia agri" (Mt 6,26). Unde extendebantur certamina quibus turbabantur ab Ecclesia, aliis hoc, aliis illud defendentibus. Huc accedebat quod criniti quidam erant eorum qui operandum non esse dicebant»[11].

4.13.7. Rei utilitas commendat obsequium si quod scribitur fuerit opportunum; quod tunc maxime fit si ad honorem Dei et aedificationem proximi quod scribimus fuerit. Finis enim omnis scripturae maxime debet esse ad caritatis dulcedinem informare. Unde ut in primo libro *De doctrina christiana* dicit Augustinus: tota Scriptura, si quis eam intelligat, geminam caritatem aedificat[12]. Nam etiam qui saeculares litteras conscripserunt prodesse posteris voluerunt.

4.13.8. Unde Tullius in primo *Tusculanarum* sic ait: «Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum latinarum quae illustranda [et] excitanda nobis est ut si occupati profuimus aliquid civibus nostris prosimus etiam, si possumus, otiosi. In quo magis nobis eo elaborandum est quod multi iam esse libri latini dicuntur scripti inconsiderate ab illis quidem optimis viris sed non satis eruditis. Fieri autem potest ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; sed mandare

[10] Hieronymus, *Epist.* CXXV *Ad Rusticum monachum* (PL 22,1082).
[11] Augustinus, *Retractationes,* II, 21 (PL 32,638-639).
[12] Id., *De doctrina christiana,* I, 35 (PL 34,34).

según dice Jerónimo en la *Carta a Rústico monje:* «No te precipites a escribir pronto y te dejes llevar por una ligera locura». Con una locura ligera, dice, porque de otra manera es cuando obliga una necesidad grave, según dice Agustín en el libro *De las Retractaciones:* «Me empujó a escribir un libro sobre la actividad de los monjes esta necesidad: al comenzar a haber monasterios en las inmediaciones de Cartago, unos vivían de sus propios trabajos haciendo caso al Apóstol, pero otros querían vivir de las limosnas de personas piadosas, de manera que, sin trabajar para obtener o completar con eso lo necesario, pensaban y se jactaban de que cumplían mejor el precepto evangélico, cuando el Señor dice: "Mirad los pájaros del cielo y los lirios del campo" (Mt 6,26). Por eso se extendían las disputas con las que se causaba turbación desde la Iglesia, al defender unos esto, otros aquello. A esto se añadía que algunos de los que decían que no tenían que trabajar eran de cabellera larga».

4.13.7. La utilidad del hecho recomienda el oficio, cosa que se logra sobre todo si lo que escribimos es para honrar a Dios y edificar al prójimo. Pues la finalidad de toda escritura debe ser principalmente educar para las delicias del amor. Por eso, como dice Agustín en el libro primero de *La doctrina cristiana:* la Escritura entera, si alguien la comprende, establece un doble amor. De hecho también los que consignaron por escrito sus obras mundanas quisieron ser útiles para la posteridad.

4.13.8. Por eso Tulio en el libro primero de *Las Tusculanas* dice así: «La filosofía ha estado olvidada hasta nuestros días y no ha tenido ninguna luz en las letras latinas. Nosotros debemos darle esplendor y promoverla para que, si cuando estábamos activos fuimos útiles a nuestros conciudadanos, lo seamos también, si me acompañan las fuerzas, en nuestro retiro. Nos debemos esforzar en ello aún más porque se dice que hay muchos libros escritos en latín sin reflexión por hombres sin duda excelentes, pero con escasa erudición. Ahora bien, puede suceder que alguno piense correctamente y que no pueda expresar con elegancia lo que piensa; pero

quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec illustrare possit nec declaratione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris. Itaque libros suos ipsi legunt cum suis nec quisquam attingit praeter eos qui eandem licentiam scribendi sibi permitti volunt» [13], et Ennodius: «Superflua scribere res est iactantiae; necessaria reticere contemptus» [14].

4.13.9. Petentis familiaritas commendat scribendi officium. Magis enim decet ut scribat aliquis ab alio rogatus quam motu propriae voluntatis ductus. Hoc enim adscribitur amicitiae, obedientiae, caritati: illud vero iactantiae, superbiae, levitati. Et utinam quidam potius vel exacti scriberent ut se freno ori imposito, per silentium honorarent quam, ut satirice loquar, hesternam ructantes crapulam, auctoritatem in propriam dare praesumunt.

4.13.10. Hi sunt qui factionibus assueti, loquacitatem sapientiam aestimantes, ponunt maculam in electis, lacessunt scriptis lacerantque conviciis, quorum folia novitatibus plena sunt et ineptiis, ut illud Plauti non immerito possit eis aptari:

> Hos praeter Sibyllam nemo leget[15];

et illud vergilianum:

> Dant sine mente sonum[16],

et cum suas magnificaverint fimbrias in exordiis:

> Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus[17];

quorum verba licet sonent exterius Christum sapiunt tamen interius Aristippum et praenuntiant Antichristum. Nitidi,

[13] M. T. Cicero, *Tusculanae Disputationes,* 1, 3.
[14] Ennodius, *Dictiones,* 1 «In natali Laurentii ...» (PL 63,263A).
[15] Plautus, *Pseudolus,* 1, 1, 48-49.
[16] Vergilius, *Aen.,* X, 640.
[17] Horatius, *De arte poetica,* 139.

que ponga por escrito sus pensamientos alguien que no es capaz de ni ordenarlos ni exponerlos brillantemente ni atraer al lector con ninguna manifestación, es propio de un hombre que utiliza de manera desordenada tanto el ocio como la literatura. Por eso ellos mismos leen sus propios libros con los suyos y no los toca nadie más que aquellos que quieren que se les dé la misma libertad de escribir». Y Enodio: «Escribir temas superfluos es cosa de ostentación, callar importantes, de menosprecio»[5].

4.13.9. La amistad del que lo pide recomienda la obligación de escribir. En efecto, conviene más que alguien escriba solicitado por otro que guiado por la propia iniciativa. Pues una cosa se atribuye a la amistad, a la obediencia y al afecto: pero la otra a la ostentación, la soberbia, la inconstancia. Y ojalá que algunos escribieran incluso forzados para que, poniendo freno a su boca, se honraran por medio del silencio más que, por hablar satíricamente, eructando la borrachera del día anterior, presumen dar autoridad a la propia.

4.13.10. Éstos son los que, acostumbrados a intrigas, consideran la palabrería sabiduría, colocan una mancha en los elegidos, atacan con sus escritos y difaman con sus injurias, cuyas hojas están llenas de sucesos extraordinarios y necedades, de manera que podría aplicárseles no sin razón aquello de Plauto:

> Nadie los lee excepto la Sibila

y aquello de Virgilio:

> Dan sonidos sin ideas.

Y cuando han dado gran importancia a las franjas de sus vestidos en los exordios:

> Paren los montes, nace un ridículo ratoncillo;

cuyas palabras, aunque suenen exteriormente a Cristo, sin embargo tienen por dentro el sabor a Aristipo y presagian

[5] Cf. ibíd., 19, 4, 3: l.c., 256.

crassi, temporalibus suffarcinati, pauperes, nudos, mendicos, peregrinos huius saeculi damnant qui Christum sermonibus et studiis, immo et si verbis taceant «habitu loquuntur et gestis»[18]. Tales habet adversarios Christus; iis duobus contra Christum et Christi discipulos dimicat Antichristus, qui cum tacere non didicerint more suillo grunnientes et occultius scriptitantes nesciunt loqui.

4.13.11. Sed iam ad propositum redeuntes diximus ad officium pertinere scribendi corrigere exemplaria, excipere notabilia, redigere in stilum concepta propria, imprimere menti memorabilia. Hoc est ultimum quod prosequemur diffusius sed cum agemus de memoria. Christo auxiliante de hoc infra dicemus. Hoc ad praesens nosse sufficiat: quod memoria litteris adiuvatur.

Capitulum XIV

QUOD INGENIUM IMMODERATO LABORE RETUNDITUR. ET HOC QUADRUPLICITER: A CAUSA NATURALI, ACCIDENTALI, CORPORALI, ANIMALI

4.14.1. Ingenium etiam sicut a natura per se proficiscitur, usu iuvatur, temperato exercitio acuitur, ita etiam immoderato labore retunditur. Nam labore nimio corpora franguntur, calor et spiritus resolvuntur, somnus inducitur, subtracto sensuum exteriorum ministerio et rationis impedito iudicio ingenium otiatur.

4.14.2. Quatuor autem modis ingenium ex nimio labore retunditur: a causa naturali, accidentali, corporali, animali. A causa naturali in senibus et pueris; ab accidentali in

[18] Hieronymus, *Adversus Jovinianum*, II, 36 (PL 23[9]).

el Anticristo. Radiantes, gordos, sobrecargados de cosas temporales, ofenden a los pobres, a los desnudos, a los mendigos, a los peregrinos de este mundo, que hablan de Cristo en sus palabras y en sus afanes; es más, si callan de palabra, «lo hacen en sus vestidos y sus actos». Tales enemigos tiene Cristo. Contra estos dos combate el Anticristo, contra Cristo y los discípulos de Cristo que, gruñendo como los cerdos y escribiendo de forma más escondida, no saben hablar, aunque no han aprendido a callar.

4.13.11. Pero, volviendo ya a nuestro propósito, dijimos que al deber de escribir corresponde corregir los originales, recoger hechos señalados, poner por escrito conceptos personales, grabar en la mente hechos dignos de ser recordados. Esto es lo último que trataremos de una manera más extensa cuando tratemos de la memoria. Con la ayuda de Cristo hablaremos de esto más abajo. De momento es suficiente conocer esto: que la memoria se ayuda con la escritura.

Capítulo XIV

EL TALENTO SE EMBOTA CON EL TRABAJO EXCESIVO. Y ESTO POR CUATRO CLASES DE CAUSAS: NATURAL, ACCIDENTAL, DEL CUERPO Y DEL ALMA

4.14.1. El talento, de la misma manera que se desarrolla a partir de la naturaleza por sí mismo, se favorece con la práctica, se agudiza con el ejercicio moderado, así también se embota con el trabajo excesivo. De hecho, los cuerpos se quebrantan con el trabajo excesivo, el calor y la respiración se debilitan, se induce el sueño, retirada la función de los sentidos externos e, impedido el juicio de la razón, el talento no hace nada.

4.14.2. El talento se embota a su vez de cuatro formas por el trabajo excesivo: por causa natural, accidental, del cuerpo y del alma. Por causa natural en los ancianos y en los niños;

quarumdam passionum molestationibus impeditis; a corporali in nimium actionibus occupatis; ab animali in nimium cogitabundis.

4.14.3. A naturali ergo causa deficiunt pueri et senes. Unde Berzellai octogenarius ad David: «Numquid vigent sensus mei ad discernendum? (2 Reg 19,35), et cetera quae sequuntur. Et Ieremias se ipsum ne mittatur excusat, quia se puerum profitetur (Ier 1,6). Certum est enim primam aetatem esse calidam et humidam per effectum, aetatem autem senilem frigidam et siccam et in utraque vigere minus ingenium. Cum enim in senibus humidum continue evaporet necesse est etiam ut calor exhalet, et ideo propter hanc evaporationem attribuitur eis constantia, quia frigidum et siccum bene retinent, et fortis apprehensio propter defectum calidi commiscentis operationes rationis, et sapientia propter multam experientiam et multorum memoriam quae ex frigido et sicco confortatur.

4.14.4. Sed tamen in tantum deficit ingenium in quantum ad organa comparatur. Unde Avicenna in libro *De anima* ostendit quod omnium partium corporis debilitantur vires in fine aetatis iuvenilis[1], quod fit circa annos scilicet quadraginta. Tamen sapientia confortatur. Unde David senex Abisag Sunamitis officio recreatur (3 Reg 1,1-4), et ut ait Hieronymus *Ad Nepotianum*: «David annorum natus septuaginta, bellicosus quondam vir, senectute frigescens non poterat calefieri. Quaeritur ei puella quae cum rege dormiret et senile corpus calefaceret». «Omnes enim paene virtutes corporis mutantur in senibus et crescente sola sapientia decrescunt ceterae»[2]. Haec Hieronymus.

4.14.5. Sapientia igitur est illa Sunamitis quae senes calefacit et iuvenes non urit. Si tamen obicias quod I Plato

[1] Avicenna, *Compendium de anima*, c. IX: l.c., f.30r.
[2] Hieronymus, *Epist.* LII: *Ad Nepotianum*, 2 (PL 62,527-528).

por causa accidental en los inconvenientes enlazados de algunas pasiones; por causa corporal en actividades demasiado absorbentes; por causa del alma en excesivas reflexiones.

4.14.3. Así pues, por causa natural desfallecen los niños y los ancianos. Por eso el octogenario Berzelai dice a David: «¿Acaso mis sentidos tienen vigor para discernir?» (2 Sam 19,35), y el resto que continúa. Y Jeremías se disculpa para no ser enviado, porque afirma que es un niño (Jer 1,6). Pues es cierto que la niñez es caliente y húmeda por su resultado, pero la edad senil fría y seca, y en una y otra el talento tiene menos vigor. Pues en los ancianos, al evaporarse la humedad de forma continua, necesariamente también se evapora el calor, y por eso, por esta evaporación se les atribuye la firmeza, porque retienen bien el frío y la sequedad, y un gran conocimiento por la falta de calor que mezcla las operaciones de la razón, y la sabiduría, a causa de su gran experiencia y el recuerdo de muchas cosas, que se refuerza por el frío y la sequedad.

4.14.4. Y, sin embargo, falta el talento en tanto en cuanto se pone en comparación con los órganos. Por eso Avicena en su libro de *El alma* manifiesta que las fuerzas de todas las partes del cuerpo se debilitan al final de la edad juvenil, que sucede alrededor de los cuarenta años. Sin embargo, la sabiduría se refuerza. Por eso el anciano David se reconforta con el servicio de Abisag la sunamita (1 Re 1,1-4)[1], y como dice Jerónimo *A Nepociano:* «David, de setenta años de edad, un hombre en otro tiempo guerrero, al quedarse frío por la vejez, no podía entrar en calor. Se le buscó una joven que durmiera con el rey y caldeara el anciano cuerpo». «Pues casi todas las energías del cuerpo se cambian en los ancianos y decrecen las restantes, aumentando sólo la sabiduría». Esto dice Jerónimo.

4.14.5. Así, pues, la sabiduría es la sunamita, ella da calor a los ancianos y no abrasa a los jóvenes. Sin embargo,

[1] Esta misma cita en HUGO DE SAN VICTOR, *Didascalicon de studio legendi,* o.c., 164. En esta cita se quiere hacer notar que la sabiduría es de una belleza desmedida y que no defrauda a los enamorados.

octogesimo primo anno scribens mortuus est, et Isocrates nonaginta novem annos in docendi et scribendi labore complevit, et multi philosophi aetate longaevi in studio sapientiae floruerunt, et multi poëtae grandes natu, vicina morte, nescio quid cygneum et solito dulcius cecinerunt[3], et cetera ut supra cap. I huius partis post epistolam, his et huiusmodi datur responsio brevis.

4.14.6. Continuatum scholastici laboris exercitium nutrit ingenium; in quo natura paulatim deficit artis industria ut disciplina succurrit. Unde Hieronymus: «Senectus eorum qui adolescentiam suam honestis artibus instruxerunt et in lege Domini meditati sunt die ac nocte, aetate fit doctior, usu rigidior, temporis processu sapientior, et veterum studiorum dulcissimos fructus metit. Unde et sapiens ille vir Graeciae Themistocles, cum expletis centum et septem annis se mori cerneret dixisse fertur se dolere quod egrederetur e vita quando sapere coepisset»[4]. Cuncta tamen quae per corpus exercentur, fracto corpore, minora fiunt.

4.14.7. Et ut dicit idem Hieronymus: «Nec hoc dico quod in iuvenibus et adhuc solidioris aetatis, hi dumtaxat qui labore et ardentissimo studio, vitae quoque sanctimonia et orationis ad Dominum frequentia scientiam consecuti sunt frigeat sapientia, quae in plerisque senibus aetate marcescit; sed quod adolescentia multa corporis sustineat bella et inter incentiva vitiorum et carnis titillationes quasi ignis in lignis viridibus suffocetur ut suum non possit explicare fulgorem»[5].

4.14.8. A causa accidentali obtunditur ingenium, cuiusmodi sunt aegritudines speciales et maxime impeditur per capitis passiones. Nam in vertigine et scotomia visus est et ingenii corruptela, cum videlicet omnia verti videntur in

[3] Ibíd., 3 (PL 62,529).
[4] Ibíd.
[5] Ibíd.

si objetas que Platón murió a los ochenta y un años mientras escribía, e Isócrates completó noventa y nueve años en la tarea de enseñar y escribir, y muchos filósofos de edad avanzada se distinguieron en el afán por la sabiduría y muchos poetas ancianos, con la muerte ya próxima, no sé qué canto de cisne y más armonioso que lo acostumbrado entonaron, etc., como más arriba, en cap. I de esta parte después de la carta, se da una breve respuesta a estas y otras cosas semejantes.

4.14.6. El ejercicio continuado del trabajo escolar alimenta el talento; en quien la naturaleza se debilita poco a poco viene en ayuda, como enseñanza, la habilidad del arte. Por eso Jerónimo dice: «La vejez de los que formaron su mocedad con artes liberales y meditaron la ley del Señor día y noche, con la edad se hace más docta, más fuerte con la experiencia, con el paso del tiempo más prudente, y recoge los frutos dulcísimos de sus pasados estudios. Por eso también Temístocles, aquel hombre sabio de Grecia, cumplidos los ciento siete años, al darse cuenta de que se moría, se cuenta que dijo que lamentaba salir de la vida cuando empezaba a ser sabio». Sin embargo, todo lo que se realiza por medio del cuerpo, una vez quebrado el cuerpo, se hace menor.

4.14.7. Y, como dice el mismo Jerónimo. «Y no digo esto porque en los jóvenes y hasta de edad madura, al menos los que han obtenido el conocimiento con un trabajo y estudio muy arduo, también con una pureza de vida y oración frecuente a Dios, se enfríe la sabiduría, que en la mayoría de los ancianos se marchita con la edad, sino porque la edad más joven debe sostener muchas luchas del cuerpo y entre los alicientes de los vicios y los halagos de la carne, lo mismo que el fuego se ahoga en la leña verde de forma que no puede desplegar su esplendor».

4.14.8. El talento se embota por una causa accidental, como son determinadas enfermedades, y sobre todo se dificulta por las afecciones de la cabeza. De hecho, en el vértigo y la turbación de la vista hay también pérdida de talento, cuando parece que todo da vueltas alrededor, porque, al

gyrum, quia fumo penetrante ad partem anteriorem cerebri, spiritus visibilis a ventositate deferente volvitur in gyrum, et sic ratio ponit esse exterius quae non apprehendit nisi per corporeum instrumentum, id est spiritum sic rotatum[6]. Sic etiam fit in lethargia quae facit hominem obliviosum et dure etiam intelligentem et ideo pinguis venter tenuem gignit sensum, quia nimia repletio ciborum et potuum et maxime ceparum, alliorum et aliorum acruminum et fructuum comestio inducit hunc modum debilitantem ingenium[7].

4.14.9. Hi sunt gravis somni, ratione pigri, apertos habentes oculos cum multa oscitatione et oris apertione quod non meminerunt claudere, maxime cum e vitio parata est huiusmodi aegritudo. Per hanc autem passionem maior et minor ingenii ineptitudo nascitur secundum quod ex diversis causis et in diversis locis passio ista causatur. Stupor etiam mentis ingenium impedit eo quod sensus et motus iste diminuitur, quae passio insensibilitas et immobilitas appellatur; per quorum opposita ingenium vegetatur[8]. Propter humiditates enim aquosas universaliter per caput dispersas ventriculi cerebri infunduntur et tunicae suae humectantur et remolliuntur et capita nervorum sensibilium et motivorum oppilantur. Sed de his ad praesens medico relinquatur.

4.14.10. A causa corporali. Cum minus corpori parcimus ut ad scientiam fortiores et habiliores simus et dum nimium ieiunando vel vigilando radicale consumitur humidum naturale, necesse est ut diminuatur ingenium, quia secundum Ecclesiasticum: «Vigilia honestatis tabefaciet carnes et cogitatus illius auferet somnum» (Eccli 31,1). Sic ergo spatia studii et somni moderentur ut nec tempore studio deputato somno indulgeatur, nec tempore somno debito lectioni vel studio insistatur.

4.14.11. Unde Petrus Apostolus in *Itinerario:* «Curandum est, inquit, magnopere ne quis sumens ex iis spatiis

[6] Constantinus, *Viaticum,* 1, 13.
[7] Ibíd., 1, 14.
[8] Ibíd., 1, 16.

penetrar el humo hasta la parte anterior del cerebro, el espíritu visible se da la vuelta por la corriente que lo lleva, y así la razón que no capta supone que está fuera a no ser por el medio corporal, es decir, el espíritu está girado. Así también sucede en el letargo que hace al hombre olvidadizo y que también entienda con dureza, y por eso un estómago bien alimentado produce una sensibilidad débil, porque la excesiva carga de comida y bebida y sobre todo la ingestión de cebollas, de ajos y de otros frutos de sabor amargo ocasionan debilidad al talento en este sentido.

4.14.9. Éstos son de sueño pesado, lentos en el razonamiento, tienen los ojos abiertos, con muchos bostezos y con la boca abierta porque no se acuerdan de cerrarla, sobre todo cuando tal enfermedad se ha adquirido por un vicio. Pero por esta enfermedad nace una incapacidad mayor o menor del talento según las diferentes causas y diferentes situaciones por las que se origina esa afección. También el pasmo mental dificulta el talento porque merma los sentidos y los movimientos. Esa enfermedad se conoce como insensibilidad e inmovilidad. El talento se regenera por lo opuesto a ellas, pues a causa de la humedad acuosa que está esparcida por toda la cabeza, los ventrículos del cerebro se remojan, sus membranas se humedecen y ablandan y las cabezas de los nervios sensibles y móviles se cierran. Pero el tratamiento de estos temas, por el momento, se debe dejar al médico.

4.14.10. Por causa corporal. Cuanto menos cuidamos del cuerpo para ser más fuertes y aptos para el saber y mientras con el ayuno o la vigilia excesivos se consume de raíz la humedad natural, necesariamente sucede que disminuye el talento, porque según el Eclesiástico: «La preocupación por el honor consumirá la carne y la preocupación por él quitará el sueño» (Eclo 31,1). Por eso se debe regular el tiempo de estudio y sueño, de manera que en el tiempo asignado al estudio no se abandone al sueño, ni en el tiempo debido al sueño se siga con la lectura y el estudio.

4.14.11. Por eso Pedro Apóstol dice en el *Itinerario:* «Se procurará muy especialmente que nadie tomando de

quae ad studendum habere solet somno addat et vigilandi tempus imminuat; illud quoque est observandum ne forte, si nondum decoctis cibis interrumpantur somni, mentem aggravet corpus indigestum et crudos exhalans spiritus sensum interiorem confusum reddet et turbidum. Rectum ergo est ut spatio competenti pars ista foveatur: quod menti corpus in reliquis possit iustum exhibere ministerium, expletis sufficienter iis quae sibi debentur»[9]. Haec ille.

4.14.12. Item Cassianus in libro *De institutis monachorum* III: «Omni observatione convenit custodire ne somnum quem nocti subtraximus resumere per diem vigiliarum lassitudine et inanitate compulsi non tam requiem corpori subtraxisse quam quietis tempus ad refectionem nocturnam videamur commutasse». «Totum enim huic carni procul dubio cogetur reddere quisquis ei non rationabiliter partem subtrahere, sed totum tentaverit denegare et non superflua sed necessaria voluerit amputare»[10]. Haec Cassianus.

4.14.13. Hoc etiam laborat vitio qui pecudis more recumbens et oculis onerans animam suam librorum distractus multitudine libris semper innititur, non inventis. Unde Varro *Ad Atheniensem auditorem:* «Multum interest utrum ipsam rem an libros inspicias. Libri, nempe, nonnisi paupercula sunt scientiarum monimenta, quae inquirendorum principia continent ut ab iis sumat animus negotiandi principia» [11]. Et Bernardus in *Epistola ad Henricum:* «Experto crede: aliquid

[9] Pseudo-Clemens, *Recognitiones,* VI, 1 (PG 1,1347C).
[10] Io. Cassianus, *De coenobiorum institutis,* III, 8 (PL 49,143AB-144A).
[11] Pseudo-Varro, *Sententiae,* XX, 60-61.

esos momentos que suele tener para el estudio, los añada al sueño y acorte el tiempo de estar despierto; se ha de poner atención también en que, si por casualidad el sueño se corta por alimentos no bien digeridos, la indigestión del cuerpo no cargue la mente y, al exhalar vapores de la mala digestión, vuelva el sentido interior confuso y turbio. Por tanto, lo razonable es que en el momento adecuado se favorezca esa parte: que el cuerpo pueda ofrecer a la mente el servicio adecuado en el resto, una vez cumplido lo que se le debe»[2]. Esto dice aquél.

4.14.12. Del mismo modo, Casiano en el libro III *De las reglas de los monjes:* «Convendría guardar con la mayor exactitud para que, impulsados por el cansancio y el agotamiento de las vigilias, no demos la impresión que recuperamos durante el día el sueño que hemos quitado a la noche, que no tanto hemos quitado el tiempo de descanso al cuerpo como que hemos cambiado el tiempo de descanso para la reparación nocturna». «Pues sin duda se verá obligado a devolverle todo a la carne el que intente no quitarle razonablemente una parte, sino que ha intentado negarle todo y quisiera cortarle no sólo lo superfluo, sino lo necesario»[3]. Esto dice Casiano.

4.14.13. También sufre de este vicio el que recostado a la manera de las bestias y cargando su alma por los ojos, atraído en multitud de libros, se apoya en los libros, no en sus descubrimientos. Por eso Varrón *Al oyente ateniense:* «Mucho importa si consultas el hecho en sí o los libros. Sin duda, los libros solamente son pobres recuerdos de los conocimientos, que contienen los fundamentos de lo que se debe investigar para que la mente tome de ellos las bases para trabajar». Y Bernardo dice en *La carta a Enrico:* «Fíate

[2] Con la denominación de Pedro Apóstol en el *Itinerario* se hace referencia a una colección de obras apócrifas que se publicaron bajo la autoridad del papa Clemente, tercer sucesor de san Pedro en Roma. Obras que se publicaron en el siglo III y que se agrupan en tres apartados: Homilías, Recogniciones, Itinerario de san Pedro.

[3] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...,* 17, 3, 3: l.c., 234.

amplius invenies in silvis quam in libris. Ligna lapidesque docebunt te quae non possis a magistris audire»[12].

4.14.14. A causa animali deterioratur ingenium per immoderationem applicationis animi ad studendum; inde cellula memorialis destruitur, nutrimentum destituitur, somnus aufertur. Unde et Bernardus: «Difficilium meditatio scripturarum fatigat non reficit teneriorem animum, frangit intentionem, hebetat sensum»[13]. Inde est quod ex nimia cogitatione quidam cito resolvuntur in somnum, quidam vero processu temporis immoderatas incurrunt vigilias, denique perdunt sensum. Cum enim aliquis apud se de re subtili incipit cogitare incipit ut frequentius dormitare, quia vigor animae regreditur intra se et sensus communis secum retrahit spiritus ab exterioribus organis et relictis exterioribus a spiritu et calore gravantur organa frigiditate somni vinculum inducente. Ideo cogitandum est de subtilibus moderate.

4.14.15. Et quoniam labor cogitationis immoderatae excitat cerebrum, innaturales vigiliae consequuntur frequentius nimis cogitabundis. Ut in libro *De somno et vigilia*[14] dicitur «somnus quaedam epilentia est» quia oppilantur utrobique viae spirituum ne possint decurrere spiritus sensibiles et motivi per sua organa ad sensum et motum. Sed innaturales vigiliae quas suscitari cernimus per laborem, calorem resolvunt naturalem, unde fit multa spirituum deperditio et, remisso calore, sequitur indigestio, fit superfluitatis aggregatio, fit totius corporis consumptio et animae mutatio.

[12] Bernardus, *Epist.* CVII *Ad Magistrum Henricum Murdach* (PL 182,242B).

[13] Guido Carthusiensis, *Epistola ad fratres de monte Dei,* I, 14 (PL 184,335D).

[14] Aristoteles, *De somno et vigilia,* III: l.c., III, 505, 6-7.

de mi experiencia: encontrarás bastante más en los bosques que en los libros. Los árboles y las rocas te enseñarán lo que no pueden decirte los maestros»[4].

4.14.14. El talento se deteriora por causa del alma por el exceso de aplicación del espíritu a estudiar; por eso se destruye la celdilla que guarda la memoria, se abandona el alimento, se retira el sueño. De ahí que también Bernardo diga: «La meditación de las escrituras difíciles cansa, no repara el ánimo más tierno, rompe la atención, embota el sentido»[5]. Por eso sucede que, por exceso de reflexión, unos se relajan rápidamente con el sueño; otros, en cambio, con el paso del tiempo caen en insomnios desmesurados, y finalmente pierden el sentido. Pues, cuando alguien comienza a pensar dentro de sí sobre un tema difícil, comienza como a dormitar con bastante frecuencia, porque la energía del alma se recoge dentro de sí y el sentido común se lleva con él los efluvios de los órganos exteriores y, una vez abandonados los órganos exteriores por el aliento y el calor, se entorpecen por la frialdad que induce la atadura del sueño. Por eso se ha de pensar con moderación en cuestiones sutiles.

4.14.15. Además, como el esfuerzo de la reflexión desmedida despierta el cerebro, con bastante frecuencia sobrevienen a los que piensan demasiados insomnios no naturales. Como se dice en el libro *Del sueño y la vigilia,* «el sueño es una cierta interrupción del conocimiento», porque se obstruyen por ambas partes las vías de los espíritus para que los espíritus del sentido y del movimiento no puedan llegar a través de sus órganos propios hasta el sentido y el movimiento. Pero los insomnios no naturales, que vemos que se producen por el esfuerzo, destruyen el calor natural, de lo que resulta una gran pérdida de espíritus y, una vez perdido el calor, por la pérdida del calor viene a continuación la indigestión, se produce acumulación de superfluidad, se origina el agotamiento de todo el cuerpo y la alteración del alma.

[4] Cf. ibíd., 17, 2: l.c., 232.
[5] Cf. ibíd., 17, 4: l.c., 236.

4.14.16. Taceo phrenesim et ebrietatem, quae similem praedictis passionibus habent causam, sed unum exemplum de amore qui dicitur hereos inducemus ut cetera comprobemus. Est igitur morbus iste cum nimia concupiscentia et afflictione cogitationum ex sollicitudine melancholica ducens ad insaniam eo quod cogitatio continua vertitur cum desiderio circa formam quam aestimat esse perpulchram. Errat igitur aestimativa quae per terminationes sensIbiles ducitur ad apprehendenda accidentia non sensata, quae aestimat esse et non sunt forsitan in persona, et in illo sensato quod in veritate non est et aestimativae tamen occurrit, virtus animae sic esse aestimans conquiescit.

4.14.17. Imperat igitur aestimatio imaginationi ut defixum habeat in tali forma et persona animum, quia inter apprehensivas aestimativa nobilior est et in alias sensibiles virtutes habet imperium. Imaginatio vero movet concupiscibilem, quae per concupiscentiae inclinatur ardorem et ad mediam concavitatem cerebri ubi aestimativa esse dicitur calor innatus et spiritus attrahuntur, infrigidatur et exsiccatur prior concavitas. Trahit animam ad insaniam aestimata formae speciositas; principium autem huius insaniae sollicitudo cogitationis nimiae.

4.14.18. Omnino videbimus in hac parte simile si profundetur nimium anima in cogitatione, maxime cum ascendimus supra nostrum modulum, vel ubi non est quaerimus in scirpo nodum. Et quia corpus animam sequitur in sua actione, corpus vero anima in sua passione, [si] corpus destruitur animae ingenium vel hebetatur vel aufertur. Et secundum Galenum virtus animae complexionem sequitur. Unde, ut ait Constantinus: «Si non hereosis succurratur ut eorum cogitatio auferatur et anima levietur, in passionem melancholicam necesse est incidatur; et sicut ex nimio la-

4.14.16. No hablo de la locura y de la embriaguez, que tienen una causa parecida a las pasiones citadas, pero citaremos un ejemplo sobre el amor que se llama «mal de amores» para que reconozcamos lo demás. Es, pues, una enfermedad con un inmoderado apetito sexual y angustia de pensamientos, que de la preocupación melancólica conduce a la locura, porque el pensamiento se hace constante junto con el deseo en torno a una figura que juzga que es muy hermosa. Se equivoca, pues, el juicio que se guía por las limitaciones de los sentidos para captar accidentes no percibidos por los sentidos, que cree que existen, y quizá no están en la persona, y en esa sensación que en realidad no existe, y sin embargo se presenta a su juicio, descansa la fuerza del alma que cree que es así.

4.14.17. Así pues, la apreciación ordena a la imaginación que tenga el ánimo fijo en determinada figura y persona, porque la potencia apreciativa es más importante que las aprehensivas y tiene poder sobre las otras potencias de los sentidos. A su vez, la imaginación mueve la del apetito sexual, que se inclina por el ardor de la concupiscencia, y hasta la concavidad media del cerebro, donde se dice que está la potencia estimativa, son atraídos el calor innato y los espíritus; la cavidad anterior se enfría y se seca. La apreciación de la belleza de la imagen arrastra al alma a la locura; pero el origen de esa locura es la preocupación de la reflexión excesiva.

4.14.18. En esta parte sólo veremos igualmente si el alma se entrega en exceso a pensar, sobre todo cuando subimos por encima de nuestra capacidad o buscamos dificultades donde no las hay. Y, puesto que el cuerpo sigue al alma en su actuación, a su vez el alma al cuerpo en su sufrimiento; si el cuerpo se destruye, el talento del alma o se embota o se pierde. Y, según Galeno, la fuerza del alma depende de la constitución. Por eso, como dice Constantino: «Si no se pone remedio a la pasión violenta para que su pensamiento se retire y su alma se aligere, forzosamente se cae en la enfermedad de la melancolía y, así como del trabajo exce-

bore corporis inciditur in laboriosam ethicam, ita ex labore animae in melancholiam»[15]. Ergo non plus cogites quam oportet, neque «plus sapias quam necesse est» (Rom 12,3). Ideo «comprehenduntur sapientes in sapientia sua» (Ps 10,2), et «si montem tetigerit merito lapidabitur bestia» (Hebr 12,20). «Mel invenisti? Quod tibi sufficit comede» (Prov 25,16). Nam si dixeris: «sapiens efficiar, sapientia longius recedet a te» (Eccl 7,24).

Capitulum XV

POST SENSUM ET INGENIUM AGITUR DE MEMORIA: PRIMO QUANTUM AD EIUS QUIDDITATEM, SECUNDO QUANTUM AD EIUS QUALITATEM, TERTIO QUANTUM AD EIUS POTESTATEM, QUARTO QUANTUM AD EIUS FORMABILITATEM. ET QUANTUM AD PRIMUM: QUIDDITAS EIUS CONTINET DEFINITIONEM, DIVISIONEM, ESSENTIALEM EIUS OPERATIONEM, ORGANI DISPOSITIONEM

4.15.1. Post sensum et ingenium memoriam esse necessariam diximus ad discendum, de qua videndum est quantum ad eius quidditatem, qualitatem, potestatem, formabilitatem. De quidditate autem ipsius breviter tangendum est quantum ad eius definitionem, divisionem, essentialem

[15] Constantinus, *Viaticum*, 1, 20.

sivo corporal se cae en una fiebre ética trabajosa, así por el trabajo del alma en la melancolía»[6]. Por tanto no pienses más de lo conveniente y no «seas más sabio de lo que es necesario» (Rom 12,3). Por eso «son cogidos los sabios en su sabiduría» (Sal 10,2) y «si un animal toca el monte será apedreado justamente» (Heb 12,20; Éx 19,12s). «¿Has encontrado miel? Come lo que te basta» (Prov 25,16). Pues si dices: «me haré sabio, la sabiduría se alejará de ti» (Ecl 7,24).

Capítulo XV

DESPUÉS DE LOS SENTIDOS Y EL TALENTO SE TRATA SOBRE LA MEMORIA: EN PRIMER LUGAR EN CUANTO A SU ESENCIA, EN SEGUNDO LUGAR EN CUANTO A SU CUALIDAD, EN TERCER LUGAR EN CUANTO A SU CAPACIDAD, EN CUARTO EN CUANTO A SU PLASTICIDAD. Y EN CUANTO A LO PRIMERO: SU ESENCIA CONTIENE SU DEFINICIÓN, DIVISIÓN, SU FUNCIÓN ESENCIAL Y LA DISPOSICIÓN DEL ÓRGANO

4.15.1. Después de los sentidos y del talento hemos dicho que para aprender es necesaria la memoria, de la que hay que ver lo que se refiere a su esencia, su cualidad, su capacidad y su plasticidad. Y respecto a su esencia se ha de tocar brevemente lo que se refiere a su definición, su división, su función esencial y disposición del órgano; a su

[6] Hereosis: esta palabra hace referencia a un tipo de amor, o, más específicamente, de un tipo de locura amorosa, el llamado «amor hereos». Designa un excesivo amor por un hombre o una mujer que no es correspondido y que puede llevar al que lo sufre a la muerte: cf. Laura Jose, *Madness and Gender in Late-Medieval English Literature*. Doctoral thesis, Dirham University (2010).

operationem, et organi dispositionem; de definitione autem ipsius secundum rationem et secundum rem et utriusque expositionem.

4.15.2. Memoriam ergo Tullius in fine *Rhetoricae secundae* sic definit: «Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt. Intelligentia per quam ea perspicit quae sunt. Providentia per quam futurum aliquid videtur antequam factum sit»[1]. Haec autem partes prudentiae idem appellat. Damascenus autem sic: «Memoria est phantasia derelicta ab aliquo sensu secundum actum apparente, vel coacervatio sensus et intelligentiae»[2]. In idem consonat Remigius[3]. Secundum rem autem videtur esse memoria quasi ingens quaedam aula continens innumerabiles thesauros diversarum rerum corporalium et imagines per sensus invectas, ubi reposita sunt omnia et distincte servata prout quaeque suo aditu ingesta sunt, sicut lux, colores et corporum formae per oculos; per aures autem omnia genera sonorum; per aditum oris omnes sapores; per aditum narium omnes odores; dura, mollia, frigida, calida, levia, aspera per tactum.

4.15.3. Haec omnia recipit memoria et unumquodque per suam imaginationem repraesentat animo quaerenti nunc hoc, nunc illud. Et quaedam ita imposita sunt ut statim appareant et se offerant cogitanti et quaedam dum alia quaeruntur proruunt in medium et vix abiguntur, quaedam vero in tam profundo sinu reposita sunt ut vix etiam cum magno mentis labore quasi ab antris obtrusis eruantur, alia vero imperturbata serie, sicut poscuntur, apparent. Ibi coelum, terra et mare et quaecumque sentiri possunt praesto sunt meditanti, praeter ea quae sepelivit oblivio[4].

4.15.4. Expositio autem dictorum haec est, quod anima per sensus comprehendit sensibilia et sentit et fit opinio; intelligibilia vero per intellectum et fit intelligentia. Cum igitur typos vel figuras eorum quae opinatus est quis et

[1] M. T. Cicero, *De inventione,* 11, 53.
[2] Io. Damascenus, *De fide orthodoxa,* II, 20 (PG 94,938).
[3] Nemesius, *De natura hominis,* XIII (PG 40,669-662).
[4] Augustinus, *Conf.,* X, 8.

vez, respecto a la definición, se ha de ver según la razón y según la realidad en sí, y además la explicación de ambas.

4.15.2. Así pues, Tulio define la memoria en el final *De la invención* así: «La memoria es por la que el espíritu evoca lo que existió. La inteligencia, por la que conoce lo que existe. La previsión, por la que parece que algo va a existir antes de que haya existido». Él mismo las llama partes de la prudencia. En cambio, el Damasceno dice así: «Memoria es la idea dejada por algún sentido que aparece según un hecho o una agrupación de sentido e inteligencia». En lo mismo concuerda Remigio. Pero, según la realidad, parece que la memoria es como una especie de sala enorme que contiene incontables tesoros e imágenes de las distintas cosas corpóreas traídas por los sentidos, donde están depositadas y conservadas por separado según cada una se ha introducido a su llegada, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos por los ojos; por los oídos, todo tipo de sonidos; por el acceso de la boca, todos los sabores; por la entrada de la nariz, todos los olores; lo duro, lo blando, lo frío, lo cálido, lo liso, lo áspero por el tacto.

4.15.3. Todo esto lo recibe la memoria y por medio de su imaginación vuelve a hacer presente al espíritu, que busca unas veces esto, otras aquello. Y algunas están colocadas de tal manera que aparecen y se muestran al instante al pensador y algunas, mientras se buscan otras, saltan en medio y con dificultad se rechazan, pero otras están guardadas en un pliegue tan profundo que incluso con dificultad son extraídas con gran esfuerzo de la mente como sacadas de cuevas cerradas, pero otras se muestran en tranquila sucesión, según se piden. Allí el cielo, la tierra y el mar y todo lo que puede percibirse por los sentidos están al punto para el que trabaja, excepto aquello que sepultó el olvido.

4.15.4. Y la explicación de las palabras es ésta: que el alma por medio de los sentidos percibe lo sensible y conoce, y se forma el concepto; pero lo comprensible por medio del intelecto, y se hace la idea. Así pues, cuando alguien guarda las imágenes o las formas de lo que pensó y comprendió, se

quae intellexit custodit memorari dicitur; sensibilia autem memorantur per se ipsa, intelligibilia vero per accidens. Et ut dicit Remigius, cognoscibilium memoria ex praeaccepta fit phantasia; intelligibilium autem cognitio non fit nisi ex disciplina et naturali ingenio et non ex sensu immediate. Intelligibilium autem si quid didicimus memoramur, tamen essentiae eorum memoriam non habemus[5]. Et haec est definitionis expositio.

4.15.5. Dividitur autem memoria secundum Augustinum in sensibilem et intelligibilem. Sensibilis autem secundum Tullium in *Prima Rhetorica* in naturalem et artificialem[6]. Intelligibilis etiam dividitur in eam quae non est pars imaginis et eam quae est pars imaginis Dei in nobis. Et omnes creatae sunt. Sed est alia increata quae secundum rationem condividitur istis.

4.15.6. Repetentes ergo breviter dicimus quod memoria divina omnibus imponit formam, ita quod quanto fuerint eidem aliquae memoriae conformiores, tanto meliores et puriores. Est ergo nobilissima memoria divina; post hanc illa creata intelligibilis quae est pars imaginis sive in angelis sive in hominibus, sed in angelis nobilior, in hominibus nobilior intelligibilis quam sensibilis, et naturalis quam artificiosa; et omnes hae differentiae nobiliores quam in brutis.

4.15.7. Ascendit ergo a brutali ad sensibilem humanam sed artificialem; ab artificiali ad naturalem; a naturali ad eam quae non est pars imaginis et ab hac ad illam quae est pars imaginis, et ab hac ad angelicam, ab angelica ad divinam. Est autem divina memoria, ut elicitur ex verbis Augustini in fine XI libri *Confessionum,* vis omnia noscens ab aeterno sine, varietate notitiae suae sicut omnia faciens in principio sine distinctione actionis suae[7]. Memoria autem creata quae est pars imaginis est in angelis vis intellectualis non coaeterna aeterno sed aeternitatis particeps, natura mutabilis sed

[5] Nemesius, *De natura hominis,* XIII (PG 40,662AB).
[6] M. T. Cicero, *Ad Herennium,* III, 16.
[7] Augustinus, *Conf.,* XI, 31.

dice que recuerda; pero las cosas sensibles se recuerdan por sí mismas; en cambio, las inteligibles por accidente. Y, como dice Remigio, la memoria de lo cognoscible se forma a partir de la idea percibida de antemano, pero el conocimiento de los inteligibles no se hace sino a partir de la educación y el talento natural, y no a partir de los sentidos de forma inmediata. Pero de lo inteligible, por más que recordemos lo que hemos aprendido, sin embargo no tenemos la memoria de su esencia. Y ésta es la explicación de su definición.

4.15.5. La memoria a su vez se divide, según Agustín, en sensible e inteligible. Y la sensible, según Tulio en *La retórica a Herenio,* en natural y artificial. También la inteligible se divide en la que es parte de la imagen de Dios en nosotros y en la que no lo es. Y todas han sido creadas. Pero hay otra no creada que se distingue de éstas según la razón.

4.15.6. Por tanto, repitiendo brevemente, decimos que la memoria divina impone a todos su forma, así que cuanto más parecidos a ella fueran algunos tipos de memoria, tanto mejores y puros. Por consiguiente, la memoria divina es la más noble; después de ella, la inteligencia creada, que es parte de su imagen tanto en los ángeles como en los hombres, pero en los ángeles más noble, en los hombres más noble la inteligible que la sensible y la natural que la artificial; y todas estas diferencias más nobles en los hombres que en los animales.

4.15.7. Por consiguiente, asciende de la animal a la humana, sensible pero artificial; de la artificial a la natural; de la natural a la que no es parte de su imagen y de ésta a la que es parte de su imagen, y de ésta a la angélica, de la angélica a la divina. Existe, pues, una memoria divina, como se desprende de las palabras de Agustín en el final del libro XI de las *Confesiones,* la fuerza que conoce todo desde siempre sin cambio de su conocimiento, como hacedor de todas las cosas en el principio sin distinción de su propia acción. Pero la memoria creada, que es parte de su imagen, es una potencia intelectual en los ángeles no coeterna con lo eterno, sino partícipe de su eternidad, mu-

contemplatione et beatitudine omnem excedens mutabilitatem temporis et sine ullo lapsu ex quo facta est inhaerendo Deo excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum ut scribitur in XII *Confessionum*[8]. Memoria vero intelligibilis in hominibus prout est pars imaginis est vis intelligibilis abstrahens ab omni differentia temporis secundum superiorem portionem eius conversa in Deum, tenens apud se praesentiam notitiae primae unitatis in habitu aliquo innato, ut patet in libro Augustini *De Trinitate*[9].

4.15.8. Memoria vero intelligibilis quae non est pars imaginis est vis conservativa specierum intelligibilium secundum differentias temporis diversas de rebus prius acceptis. Memoria vero sensibilis est virtus sita in posteriori cellula cerebri, ordinata ad conservationem impressionum provenientium ex intentionibus in sensibilibus quas virtus aestimativa accepit ex singulis sensibus indigens organo et tempore. Nec est in omnibus animalibus, sed in illis in quibus est virtus sensibilis discernens tempus et differentias temporis, cum ipsa sit acceptio iterata in praesenti rei acceptae in praeterito, non continua sed intercisa. Haec autem communis est ad artificialem et naturalem. Sed artificialem vel artificiosam vocat eam Tullius quae eget ingenio et confortatur doctrina et praecepto; naturalem vero vocat eam quae in nostris animis insita est et simul cum cogitatione nata[10].

4.15.9. Memoria vero brutalis est virtus qua anima bruti intuetur sensibilia quae sunt infra se vel iuxta se, non autem se vel quae supra se; per apprehensionem enim ad se non reflectitur, nec supra se videt per mentis elevationem. Unde Claudianus in libro *De statu animae:* «quamlibet rationali et irrationali commune sit meminisse». «Unde non absque vero dicitur in memoria esse hominis pecudisque confinium.

[8] Ibíd., XI, 9.
[9] Íd., *De Trinitate,* IX, 6 (PL 42,966); XI, passim.
[10] M. T. Cicero, *Ad Herennium,* III, 16.

table por naturaleza pero que excede por la contemplación y beatitud a toda mutabilidad del tiempo y sin ningún lapso desde que fue hecha; al ser Dios inherente a ella, supera toda mudanza variable de los tiempos, como se escribe en el libro XII de las *Confesiones*. Pero en los hombres la memoria inteligible, en la medida en que es parte de su imagen, es una potencia de lo inteligible vuelta a Dios, que se abstrae de cualquier diferencia temporal según una porción superior y que tiene dentro de ella la presencia de conocimiento de la primera unidad en alguna forma innata, como queda claro en el libro de Agustín *De la Trinidad*.

4.15.8. Pero la memoria de lo inteligible, que no es parte de su imagen, es una potencia conservadora de las imágenes inteligibles según las distintas diferencias temporales de las cosas percibidas anteriormente. En cambio, la memoria sensible es una energía situada en una celda posterior del cerebro, establecida para la conservación de las impresiones procedentes de la atención puesta en las cosas sensibles, que la facultad estimativa, que carece de órgano y tiempo, ha percibido de cada uno de los sentidos. Y no está en todos los animales, sino en aquellos en los que hay una potencia sensible que distingue el tiempo y las diferencias del tiempo, puesto que la misma es la percepción repetida en el presente, no continua sino interrumpida. Y ésta es común a la artificial y a la natural. Pero Tulio llama artificial o artificiosa a la que carece de inteligencia y se refuerza con la enseñanza e instrucción. Llama, a su vez, natural a la que está implantada en nuestros espíritus y ha nacido al mismo tiempo en el pensamiento.

4.15.9. En cambio, la memoria animal es una potencia por la que el alma del animal mira lo que está debajo de él o junto a él, pero no se ve a sí mismo ni lo que está por encima de él, pues no se vuelve hacia sí mismo por medio del conocimiento ni mira por encima de él por elevación de la mente. Por eso Claudiano en el libro de *El estado del alma:* «por más que sea común al racional y al irracional el recordar». «Por eso no lejos de la verdad, se dice que hay afinidad en la memoria del hombre y de la bestia. Ya que

Nam et nidos ciconiae et (hirundines) post annum revisunt et equi stabula repetunt et canes dominos recognoscunt. Sed quoniam animae belluarum etsi imagines locorum naturaliter retinent ipsius tamen substantiae suae scientiam non habent, in recordatione rerum corporalium quas per corporis sensus hauserunt necessario remanent et ratiocinandi non habentes oculum, non dicam supra se aliquid, sed se ipsas videre non possunt»[11].

4.15.10. Essentialis autem operatio memoriae memorari sive recordari. Tamen modus est difficilis ad videndum. Tamen secundum Commentatorem super librum Aristotelis *De memoria et reminiscentia* potest satis dici quod actus eius est quia facit reverti in praesenti intentionem in praeterito comprehensam[12]. Res enim aut apprehenduntur in praesenti et de huiusmodi est sensus, aut respiciunt futurum et de his est aestimatio, aut praeteritum et haec subiacent memoriae. Unde memorari est eius quod prius sciebatur in praeterito, et hoc est commune omnibus animalibus habentibus imaginationem, sed investigare per memoriam aut rememorationem est in solis hominibus, quia hoc est voluntarie inquirere de huiusmodi intentione et facere eam praesentari post absentiam[13].

4.15.11. Differt tamen rememoratio a conservatione, cum conservatio sit eius quod semper fuit in anima postquam fuit comprehensum, memoratio vero eius quod oblitum fuit, et ideo rememoratio est conservatio abscisa, conservatio autem eiusdem est rememoratio continua. Et ideo haec una est in substantia, duae vero secundum modum; et haec est actio virtutis rememorativae vel memoriae quae tantum apprehendit res particulares, determinatae quantitatis aut qualitatis, praeambulis sensu et imaginatione. Sunt igitur hic quatuor consideranda: imago, intentio illius imaginis, et

[11] Mamertus Claudianus, *De statu animae*. XX-XXI.
[12] Averroes, l.c., t.VI, f.195ˣ a-b.
[13] Ibíd.

tanto las cigüeñas como las golondrinas después de un año vuelven a sus nidos y los caballos vuelven a sus establos y los perros reconocen a sus dueños. Pero, como las almas de las bestias, aunque retienen de modo natural las imágenes de los lugares, sin embargo no tienen el conocimiento de su misma esencia, se quedan necesariamente en el recuerdo de los objetos corpóreos que percibieron por los sentidos del cuerpo y, al no tener la facultad del raciocinio, no pueden ver no diré algo por encima de sí mismos sino a ellos mismos».

4.15.10. La función esencial de la memoria es rememorar o recordar. Sin embargo, el modo es difícil de ver. Ahora bien, según el Comentador sobre el libro de Aristóteles *De la memoria y el recuerdo,* puede bastar que se diga ser suficiente que su función es que hace regresar al presente la idea comprendida en el pasado. Pues los objetos, o se captan en el presente y de éste es la sensación, o miran al futuro y respecto a ellos está la apreciación, o al pasado y éstos están sometidos a la memoria. Por eso acordarse se refiere a lo que se sabía antes en el pasado, y esto es común a todos los animales que tienen imaginación; pero indagar por medio de la memoria o el recuerdo existe solamente en los hombres, porque esto es indagar voluntariamente acerca de una idea de este tipo y hacerla presente después de su ausencia.

4.15.11. Sin embargo, el recuerdo difiere de la conservación, puesto que la conservación es de aquello que siempre estuvo en el alma después que se captó, pero recuerdo es de aquello que se olvidó, y por eso el recuerdo es una conservación mutilada, pues la conservación de la misma es un recuerdo constante. Y por eso la memoria es una en esencia, pero dos según el modo; y ésta es una actividad de la facultad rememorativa de la memoria que tan sólo capta cosas particulares, de cantidad y cualidad determinada, estando delante el sentido y la imaginación. Así pues, hay que tener en cuenta cuatro aspectos: la imagen, la idea de

facere illam intentionem praesentem et iudicare illam intentionem esse illius imaginis quae prius sentiebatur.

4.15.12. Facere autem imaginem esse praesentem est alterius virtutis quam sit virtus quae comprehendit intentionem et nominatur duobus modis, quia si comprehensio eius fuerit continua dicitur conservans, si divisa memorativa. Iudicare autem quod ista intentio est illius imaginati est intellectus ipsius in homine, quia hoc fit cum cogitatione et investigatione per rememorationem; sed in animalibus est per naturam et non habet nomen nisi quod Avicenna vocat eam aestimationem[14]. Per hanc enim virtutem fugit naturaliter ovis lupum sicut sibi nocivum licet eum numquam viderit[15].

4.15.13. Sunt ergo hic tres actiones trium virtutum quarum una apprehendit rei imaginem, altera intentionem imaginis, tertia componit has duas ad invicem. In formis enim imaginabilibus est aliquid quasi subiectum, scilicet lineatio vel figura, et aliquid quasi forma, scilicet intentio illius figurae, et receptio harum duarum partium est duarum virtutum diversarum, et compositio earum est tertiae virtutis. Et sic patet hic tres esse virtutes: unam quae facit praesentari imaginem rei, et unam quae facit praesentari intentionem illius imaginis, et unam quae componit illam intentionem cum sua imagine. Et per haec tria completur investigatio per rememorationem, quando unaquaeque earum facit praesentari suum proprium[16]. Et sic patet de essentiali actione rememorationis et memoriae.

4.15.14. Est autem virtus haec organica, prout dicit Damascenus: «Organum memorativi est posterior ventriculus cerebri et spiritus animalis qui est in eo»[17]. Et Remigius: «Sensuum initia et radices anteriores cerebri ventres diximus esse, dinoscibilis medium et memorialis posteriorem»[18].

[14] Avicenna, *Compendium de anima,* c. V: l.c., f.13^{v}; c. VII, 20^{v}-21^{r}.
[15] Averroes, l.c., t.VI, f.195^{v} ab.
[16] Ibíd.
[17] Io. Damascenus, *De fide orthodoxa,* II, 20 (PG 94,939).
[18] Nemesius, *De natura hominis,* XIII (PG 40,663A).

aquella imagen, y hacer presente aquella idea y juzgar que aquella idea es la de aquella imagen que se sentía antes.

4.15.12. Pues hacer que la imagen esté presente es de otra facultad distinta de la facultad que coge la idea, y se llama de dos formas, porque, si el conocimiento de esta fuera continuo se llama conservadora, si dividido, memorativa. Pues juzgar que este concepto es lo imaginado es propio de la inteligencia en el hombre, porque esto se hace con el pensamiento y con la indagación por medio del recuerdo; pero en los animales es por naturaleza y no tiene nombre a no ser que Avicena la llama apreciación. Pues por esta facultad de modo natural huye la oveja del lobo como peligroso para ella, aunque nunca le haya visto.

4.15.13. Por tanto aquí hay tres acciones de las tres facultades, de las cuales una capta la imagen del objeto, otra el concepto de la imagen, la tercera reúne estas dos por turno. Pues en las formas imaginables hay algo como en cierto modo subordinado, a saber, los rasgos o figura, y algo en cierto modo la forma, a saber, el concepto de aquella figura, y la captación de estas dos partes es propia de dos facultades diferentes y la unión de ésas es propia de la tercera facultad. Y así queda claro que aquí hay tres facultades: una que hace que se presente la imagen de un objeto, otra que hace que se haga presente el concepto de esa imagen y otra que junta el concepto con su imagen. Y por medio de estas tres se completa la búsqueda por medio del recuerdo, puesto que cada una de éstas hace que se presente lo que es propio de ella. Y así queda claro lo referente a la actividad esencial del recuerdo y de la memoria.

4.15.14. Por otra parte, esta facultad es fisiológica, según dice el Damasceno: «El órgano de la función de recordar es el ventrículo posterior del cerebro y del espíritu animado que hay en él». Y Remigio: «Hemos dicho que los comienzos y raíces de los sentidos son los ventrículos anteriores del cerebro, el del conocimiento el central y el de la memoria el posterior». Y Algazel en su *Metafísica:*

Et Algazel in *Metaphysica* sua: «Aestimativa et memorialis in posteriori cerebri parte, communis vero et imaginativa in anteriori, cogitativa est in medio cerebri»[19]. Quod patet sic: quod apprehendit de subiecto imaginativa est id quod pictor pingit in pariete, et quod comprehendit rememorativa est intentio illius picturae. Sentiens ergo primo sentit, deinde imaginatur imaginans, deinde distinguit distinguens, deinde recipit conservans. Ideo necesse est ut imaginans sit in anteriori parte cerebri, deinde cogitans in medio, deinde memorans et conservans in posteriori sicut infra patebit[20].

4.15.15. Inde est quod Averroes ponit quinque ordines et quinque loca organorum apprehensivorum esse in capite. Primus est exteriorum organorum, quem vocat corporalem, dicitur corticis quia percipit formam rei in materia praesente et complementum illius loci est in organo sensus communis in prima parte capitis medullosa et humida. Secundus locus est sensus communis qui primus est locorum spiritualium et formalis ad sensus proprios comparatus et ideo complementum est loci primi. Tertius est virtutis imaginativae et est magis spiritualis et se habet ut complementum ad secundum, et accipitur imaginatio hic pro phantasia. Quartus in organo est virtutis distinctivae, quae est cognitiva virtus brutorum vel cogitativa, ut ita dicam, quae distinguit intentiones a figuris rerum. Quintus est in organo virtutis memorativae et ille locus est magis spiritualis inter omnes, quia recipit medullam eius quod tres vires, scilicet sensus communis, imaginativa et distinctiva distinxerunt, et per id distincte et discrete revertitur ad res, et ideo virtutis memoriae actus est quod componendo intentiones distinctas cum imaginibus rerum ad res revertitur[21]. Et sic patet de quidditate memoriae.

[19] ALGAZEL, *Logica et Philosophia,* l.c., l. II, tract. IV, c. 4.
[20] AVERROES, l.c., t.VI, f.195ˢ b.
[21] Ibíd.

«La función estimativa y la de la memoria se encuentran en la parte posterior del cerebro, a su vez la común y la imaginativa en la anterior, la de pensar en la parte central del cerebro». Esto queda claro así: lo que la función imaginativa aprende del sujeto es lo que el pintor plasma en la pared y lo que comprende el recuerdo es el concepto de aquella imagen. Por consiguiente, primero percibe con los sentidos, luego imagina la imaginación, luego distingue haciendo distinciones y luego retiene conservándolo. Por eso es necesario que la imaginación esté en la parte anterior del cerebro, después la pensante esté en el centro y después la de recordar y conservar en la posterior, como se demostrará más abajo.

4.15.15. Por eso es que Averroes establece que en la cabeza hay cinco órdenes y cinco lugares propios de los órganos aprehensivos. El primero es el de los órganos exteriores, lo llama corporal; se dice de la corteza, porque percibe la forma del objeto en su materia actual, y el complemento de aquel lugar está en el órgano del sentido común en la primera parte de la cabeza, medulosa y húmeda. El segundo lugar es el del sentido común, que es el primero de los lugares espirituales y de la relación formal con los sentidos propios, y por eso es el complemento del primer lugar. El tercero es el de la facultad imaginativa y es más espiritual y se considera como complemento al segundo, y aquí imaginación se toma en lugar de idea. El cuarto está en el órgano de la facultad distintiva, que es la facultad cognitiva de las bestias o cogitativa, por así decir, que distingue los conceptos de las formas de los objetos. El quinto está en el órgano de la facultad memorativa y aquel lugar es el más espiritual entre todos, porque recibe la médula de aquello que diferenciaron tres potencias, a saber, el sentido común, la imaginativa y la distintiva, y por eso se vuelve con claridad y distinción hacia los objetos, y por eso la función de la facultad de la memoria es que vuelve a los objetos reuniendo los conceptos distintos con las imágenes de los objetos. Y así queda claro lo relativo a la esencia de la memoria.

Capitulum XVI

DE QUALITATE MEMORIAE, UBI AGITUR DE DIFFERENTI EIUS PARTICIPATIONE, DE PARTICIPANTIUM COMPARATIONE, DE IMPEDIMENTORUM OCCASIONE, DE MEDICINALI SUBVENTIONE

4.16.1. Memoriae qualitatem considerantes necesse habemus determinare de differenti eius participatione, de participantium inter se comparatione, de impedimentorum occasione, de medicinali subventione.

4.16.2. Differens participatio memoriae variatur secundum species, individua et accidentia individuorum. Plus enim deficit memoria in piscibus sive natatilibus quam in gressibilibus et volatilibus et in utrisque magis quam in homine prout dicit Augustinus in XV libro *De Trinitate:* quod bruta licet habeant memoriam non tamen qualis est humana[1]. Quod verum est de intelligibili non tamen verum est universaliter de sensibili, quia sapientia Creatoris de omnibus quae sunt nobis cum bestiis et avibus communia plus tribuit illis, minus vero nobis. Quis enim homo vel visu aquilis, vel odore canibus, vel colore pavonibus, vel fortitudine leoni, vel velocitate capriolae, vel volatu muscae posset aequari? Haec enim superant nos in bonis corporeis quae superantur a nobis in bonis rationis, sine quo inefficax est et parvi praetii memoria et cetera corporis membra. Si enim cogites corpus tuum sine intellectu et ratione solis sensibus vigere videbis corpora vilissimorum animalium tuum corpus praecellere. Ex quo patet corpora hominum esse vilissima et miserrima nisi regantur rationali memoria.

[1] Augustinus, *De Trinitate,* XV, 23 (PL 42,1090).

Capítulo XVI

LA NATURALEZA DE LA MEMORIA, DONDE SE TRATA DE SU DISTINTA PARTICIPACIÓN, DE LA COMPARACIÓN DE LOS PARTICIPANTES, DEL MOMENTO DE LAS DIFICULTADES, DE LA AYUDA DE LA MEDICINA

4.16.1. Al considerar la naturaleza de la memoria forzosamente tenemos que fijar los límites sobre su distinta participación, sobre la comparación de los participantes entre ellos, sobre el momento de las dificultades, sobre la ayuda de la medicina.

4.16.2. La diferente participación de la memoria se diferencia según las especies, individuos y circunstancias de los individuos. Pues la memoria falta más en los peces o en los animales que nadan que en los que caminan o vuelan, y en unos y otros más que en el hombre según dice Agustín en el libro XV *De la Trinidad:* que las bestias, aunque tengan memoria, sin embargo no es igual que la de los hombres. Esto es verdad respecto a la inteligible, sin embargo no es verdad en todos los casos respecto a la sensible, porque la sabiduría del Creador de todas las cosas, que tenemos en común con los animales y las aves, les concedió más a ellos y menos a nosotros. Pues ¿qué hombre podría equipararse a las águilas en la visión, o a los perros en el olfato, o a los pavos reales en el color, o al león en la fortaleza, o a las gacelas en la rapidez, o a las moscas en el vuelo? Pues nos superan en las ventajas corporales a estos que nosotros aventajamos en las capacidades de la razón, sin la cual es carente de efecto y de poco valor la memoria y los demás miembros del cuerpo. Pues, si piensas que tu cuerpo sin la inteligencia y la razón tiene vigor únicamente con los sentidos, comprobarás que los cuerpos de animales muy despreciables aventajan a tu cuerpo. Por lo que queda claro que los cuerpos de los hombres son muy despreciables y dignos de compasión si no se guían por la memoria racional.

4.16.3. Inter homines autem malae sunt memoriae infantes et senes et nimis veloces ingenii et nimis tardi[2]. In infantibus enim nimia dominatur humiditas fluens in formam sigillatam, de facili recipiens sed non retinens, nisi tamen accidentaliter istud fiat, hoc est, si consuetudo interveniat ut per hoc faciliorem reminiscendi usum habeat, aut si forma sigillata animam infantis minus inveniat occupatam, vel eius sigillatio et impressio relinquat delectationem vel abominationem magnam. His enim et similibus causis parvus motus in anima infantis amplius profundatur et diutius retinetur. Senes autem in quibus abundat frigidum et per consequens accidentale humidum et extrinsecum quod defluit in detrimentum, sigillari non permittit imaginem sed fit in eis sicut ruinosis aedificiis in quibus non fit sigillatio propter putrefactionem; omnia enim putrefacta exterius sunt humida sed interius sunt arida. Similiter existentes multum velocis ingenii non sunt bonae memoriae propter humidum facile recipiens et calidum multum movens.

4.16.4. Calidum enim commovet imaginationes et perturbat eas, et humidum continuo calore motum non bene retinet eas. Sed adverte quod dico memoriae, non dico reminiscentiae. Licet enim alterum ponatur pro altero, tamen aliud est memoria, aliud reminiscentia: est enim motus reminiscentiae motus interceptus et diversificatus, interceptus quidem quia non continue per eandem formam reflectitur in rem, eo quod illa tendit in oblivionem vel in toto vel in parte, diversus autem quia ex multis est formis similium et

[2] ARISTOTELES, *De memoria et reminiscentia,* I, l.c., III, 495, 30 SB.

4.16.3. Entre los hombres, sin embargo, son de mala memoria los niños, que no pueden hablar, y los ancianos y los demasiado rápidos de inteligencia y los demasiado lentos. En los niños pequeños predomina la excesiva humedad, que fluye hacia una forma moldeable, que capta con facilidad pero no retiene, a no ser que esto suceda accidentalmente, esto es, si está presente la costumbre para que tenga por esto una práctica más fácil de acordarse, o si una forma marcada encuentra el alma del niño menos ocupada, o su acción de sellado y marca deja una satisfacción o rechazo grandes. Pues por esta y otras causas parecidas un pequeño movimiento se extiende más y se conserva más en el alma del niño. En cuanto a los ancianos, en los que redunda el frío y por consiguiente la humedad accidental y exterior que fluye en detrimento suyo, no permite que se grabe la imagen, sino que sucede como en los edificios ruinosos, en los que no se hace ninguna marca a causa de la putrefacción; pues todo lo putrefacto es húmedo por fuera, pero seco por dentro. Del mismo modo, los que son de talento muy rápido no tienen buena memoria a causa de la humedad, que recibe con facilidad, y el calor, que mueve mucho.

4.16.4. Pues el calor remueve las imaginaciones y las altera, y la humedad, movida por el calor constante, no las retiene bien. Pero ten en cuenta que hablo de la memoria, no hablo de la reminiscencia. Aunque se ponga una por la otra, sin embargo una cosa es la memoria, otra la reminiscencia[1]. Pues el movimiento de la reminiscencia es un movimiento interrumpido y dividido en varias partes distintas, interrumpido sin duda porque no se vuelve de manera continua por la misma forma hacia el objeto, por el hecho de que ella tiende al olvido en todo o en parte, y es diversificado en varias partes porque existe a partir de muchas formas de las cosas semejantes, las antecedentes y

[1] Reminiscencia = recuerdo impreso de un hecho o una imagen del pasado que viene a la memoria.

antecedentium et consequentium et locorum et eorum quae accidunt rei quaesitae per reminiscentiam.

4.16.5. Memoria autem dignior est cum habeat motum continuum et uniformem: id enim proprie reminiscimur cuius in se habemus oblivionem, sed principii eius recordamur per memoriam. Unde reminiscentia est investigatio per memoriam, secundum Philosophum, sicut syllogismus a quodam principio procedens[3]. Hanc autem reminiscentiam maxime habent melancholici et qui habent melancholiam fumosam et ferventem, sicut dicit Philosophus in libro *De problematibus*[4]. Sunt enim tales qui habent melancholiam accidentalem quae causatur ex sanguine et cholera simul adustis.

4.16.6. Tales enim homines movent phantasmata quia in sicco posterioris cerebri fortissime imprimuntur et calor melancholiae fumosae movet ea, cuiusmodi mobilitas confert reminiscentiae ut investigentur, et aliquando contingit quod sicut proicientibus lapidem accidit, quod non habent amplius a se ipsis ut quando voluerint stet lapis. Ita contingit in reminiscentia quod cogit ad hoc frequens dispositio corporis naturalis vel accidentalis ut infirmitatis vel aetatis: quod est videre per simile in ira et in eis ubi magno impetu consurgit passio quodammodo involuntaria. Tales etiam propter fumum melancholiae evaporantis ex quo loqui incipiunt diu loquuntur nec quiescunt propter multum motum phantasmatum quem intra sentiunt.

4.16.7. Multum tardi etiam malae sunt memoriae quia non de facili recipiunt et ideo imagines propter quas memoria viget eis deficiunt. Velocis enim ingenii magis sunt humidi quam indigeat memoria; tardi autem minus habent de humiditate quam ad receptionem imaginum sufficiat. Ergo in nimis humidis non manet phantasia, in multum siccis ex phantasmate non sigillatur forma impressa.

[3] Ibíd., II, l.c., III, 498, 49 SS.
[4] Íd., *Problemata,* Sectio XXX, 1, l.c., IV, 265, 13 SS.

las consecuentes, y los lugares y lo que acontece al objeto buscado por medio de la reminiscencia.

4.16.5. La memoria, en cambio, es más digna porque tiene un movimiento continuo y uniforme, pues propiamente tenemos reminiscencia de aquello que en sí hemos olvidado, pero por medio de la memoria recordamos su principio. Por eso la reminiscencia es la investigación por medio de la memoria, según el Filósofo, como un silogismo que parte de una determinada premisa. Y esta reminiscencia la tienen sobre todo los melancólicos y los que tienen melancolía humeante y ardiente, como dice el Filósofo en el libro de *Los problemas*. Pues son así los que tienen melancolía accidental que es causada por la sangre y la bilis quemadas al mismo tiempo.

4.16.6. Pues esos hombres remueven las representaciones imaginarias, puesto que están grabadas en lo seco de la parte posterior del cerebro, y el ardor de la melancolía humeante las remueve, y esa movilidad las lleva a la reminiscencia para que se investiguen, y algunas veces resulta que sucede como a los que arrojan piedras, que no tienen más cantidad cerca de ellos mismos para que haya piedras en el momento que quisieran. Así sucede en la reminiscencia, que la frecuente disposición natural o accidental del cuerpo tanto de enfermedad como de la edad obliga a esto: ver por similitud y en las ocasiones en las que la pasión, en cierto modo involuntaria, surge con gran ímpetu. Ésos también, a causa del humo de la melancolía que se evapora desde que comienzan a hablar, hablan largo tiempo y no descansan a causa del gran movimiento de representaciones imaginarias que sienten dentro.

4.16.7. También los muy lentos son de mala memoria porque no perciben con facilidad y por ello les faltan las imágenes por medio de las que la memoria tiene vigor. Pues los de talento rápido son más húmedos que lo que necesita la memoria. En cambio, los lentos tienen menos humedad de la que es suficiente para la recepción de las imágenes. Por tanto, en los demasiado húmedos no permanece el concepto de las cosas, ni en los muy secos a partir de la representación se marca la forma impresa.

4.16.8. Comparatio autem inter se participantium memoriam sic distinguitur secundum Avicennam et verificantur ea quae superius dicuntur. Secundum Avicennam memoria est in aliis animalibus sed recordatio quae est revocatio ingenii ad quaerendum quod oblitum est non invenitur nisi in solo homine. Cognoscere enim sibi aliquid affuisse quod postea deletum est non est nisi virtutis rationalis vel, si est alicuius virtutis alterius praeter rationem, poterit esse aestimationis sed quae decorans rationabilitate.

4.16.9. Differentia ergo memoriae et reminiscentiae est quia memoria est retentio specierum sive intentionum sensibilium sive repraesentatio earundem; reminiscentia vero est inquisitio formarum a memoria deletarum per oblivionem per consimilia, sicut obliti alicuius personae quam vidimus recurrimus ad locum et tempus et actus per quae recordamur personae, quam vidimus tali loco, tali tempore, talia facientem. Nota etiam differentiam inter recordari et addiscere, quia quidam posuerunt quod addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Conveniunt enim in hoc quod utrobique est motus a cognitis ad incognita ad hoc ut sciantur; sed in hoc est differentia quod recordatio est inquisitio incognitorum ut cognoscantur de futuro quae quidem sunt cognita de praeterito, addiscentia vero sive disciplina est extensio animae ad cognoscenda incognita quae non fuerunt cognita prius.

4.16.10. Ad horum autem maiorem evidentiam notandum quod propter quid quidam homines facilius addiscant quam recordentur, quidam e contrario; propter quid etiam quidam facilius addiscant quam memorentur, et universaliter propter quid quidam sunt facilis memoriae, quidam facilis recordationis, quidam facilis memoriae, quidam e contrario. Ad quae intelligendum sciendum secundum Avicennam quod illi qui sunt siccae complexionis fortes sunt in memoriter retinendo, debiles in recordando, id est, in memoriam

4.16.8. La comparación entre sí de los que participan en la memoria se distingue así según Avicena, y se verifica lo que se dijo más arriba. Según Avicena, la memoria existe en otros animales, pero el recuerdo, que es evocación de la inteligencia para buscar lo que se ha olvidado, no se encuentra sino tan sólo en el hombre. Pues saber que se ha tenido algo que después se ha destruido no es propio sino de la facultad racional o, si existe algo propio de alguna otra facultad más allá de la razón, podría ser de apreciación, pero realzada por la racionalidad.

4.16.9. Por consiguiente, la diferencia entre memoria y reminiscencia es que la memoria es retención de las formas o de los conceptos sensibles, o bien la representación de las mismas; la reminiscencia, en cambio, búsqueda por parecidos de las formas borradas por la memoria mediante el olvido, como, cuando nos olvidamos de alguna persona que hemos visto, recurrimos al lugar, tiempo, hechos por los que recordamos a la persona que vimos en aquel lugar, en tal momento, que hacía tales cosas. Observa también la diferencia entre recordar y aprender, porque algunos dijeron que aprender no es otra cosa que recordar. Pues coinciden en que en uno y otro hay un movimiento de lo conocido a lo desconocido con el fin de que se sepa; pero la diferencia está en que la acción de recordar es la búsqueda de lo desconocido para que se conozca desde el futuro lo que ha sido conocido desde el pasado; en cambio, la acción de aprender o educación es la extensión del alma para conocer lo desconocido, que no se ha conocido antes.

4.16.10. Y, para mayor evidencia de esto, se ha de observar por qué algunos hombres aprenden con más facilidad que recuerdan, otros por el contrario; por qué también algunos aprenden con más facilidad que memorizan y, en general, por qué algunos son de fácil memoria, algunos de fácil recuerdo, algunos de fácil memoria, algunos al contrario. Para entender esto, según Avicena hay que saber que aquellos que son de complexión seca son fuertes en retener en la memoria, flojos en recordar, esto es, en mover la me-

movendo. Siccitas autem materiae conveniens est dispositio ad susceptionem impressionum et retentionem, habilis autem [non] est ad motum et ideo sicca complexio convenit memoriae non recordationi.

4.16.11. Qui vero calidae sunt complexionis facilius recordantur: hi autem sunt qui magis recipiunt nutus, nutus autem operantur motum sensibilium ad alias intentiones, et qui fuerit perceptibilior nutuum erit citius recordans. Caliditas etenim complexionis est convenientissima dispositio ad motum. Illi vero qui sunt humidae complexionis sunt facilis disciplinae: humiditas enim est dispositio convenientissima ad facilitatem susceptionis impressionis et convenit disciplinae facili et est contraria dispositio forti memoriae. Memoriae enim necessaria est materia a qua difficiliter deleatur quod impressum est in illa et ad hoc opus est sicca materia ex complexione.

4.16.12. Nota ergo quod bene memorantes sunt contrariae dispositionis bene addiscentibus. Illi enim bene memorantes sunt quorum animae non habent facilem motum neque disperguntur cogitationes eorum: illa enim anima quae habet multos motus et multiplices cogitationes non bene memoratur. Haec autem est dispositio contraria bonae recordationis: bona enim recordatio exigit multiplices motus et agiles cogitationes. Item bene memores sunt siccae complexionis quae est dispositio difficilis ad suscipiendum impressiones et ideo est contraria dispositio facilis disciplinae. Bona ergo memoria est vel ex siccitate complexionis vel exercitio circa unum vel pauca non circa multa. Inde est quod, sicut supra dictum est, accidit pueris quamvis sint humidi quod bene retinent: animae enim eorum non sunt occupatae circa multa sed sunt fixae circa unum; iuvenum vero propter calorem et propter motus suos agiles debilis

moria. Ahora bien, la sequedad que conviene a la materia es la disposición para captar y retener impresiones, pero no es apta para el movimiento, y por eso la complexión seca es conforme a la memoria, no al recuerdo.

4.16.11. Pero los que son de complexión caliente recuerdan con más facilidad: y éstos son los que reciben más señales, y las señales se ocupan del movimiento de lo sensible para otros conceptos, y la que sea la más perceptible de las señales será la que se recuerda más rápidamente. Porque la calidez de complexión es una disposición muy conveniente para el movimiento. A su vez, aquellos que son de complexión húmeda son de fácil educación: pues la humedad es una disposición muy conveniente para la facilidad de recibir una impresión, y es conveniente para un fácil aprendizaje y es una disposición contraria a una buena memoria. Pues es necesaria para la memoria la materia por la que con dificultad se destruye lo que se ha impreso en ella y para esta labor está seca por su complexión.

4.16.12. Por tanto, observa que los que tienen buena memoria son de una disposición contraria a los que aprenden bien. Pues tienen buena memoria aquellos cuyas almas no tienen fácil movimiento y sus pensamientos no se dispersan: pues aquella alma que tiene muchos movimientos y múltiples pensamientos no recuerda bien. Y esta disposición es la contraria de una buena acción de recordar: pues una buena acción de recordar exige múltiples movimientos y pensamientos ágiles. De igual modo, los que tienen buena memoria son de complexión seca, que es una disposición difícil para recibir impresiones y por ello es la disposición contraria a un aprendizaje fácil. Por consiguiente, la buena memoria procede o de la sequedad de la complexión o del ejercicio en torno a una sola cosa o pocas, no en torno a muchas. De ahí que, como se ha dicho antes, sucede a los niños, aunque sean húmedos, que retienen bien: pues sus almas no están ocupadas en muchas cosas, sino que están fijos en torno a una sola; pero, a causa del calor de los jóvenes y por sus movimientos ágiles, su memoria es débil

est memoria quamvis sit complexio sicca, senibus autem, ut saepe dictum est, accidit per humorem qui praevalet in eis non memorari ea quae vident.

4.16.13. Occasio impedimentorum memoriae iam patet ex dictis in parte. Habet enim occasionem memoria ex parte organi, ex parte elementaris humoris, virtutis interioris, impedimenti exterioris. Ex parte organi sic patet secundum Remigium. «Anterioribus ventriculis cerebri laesis, sensus praepediuntur et dinoscibile manet illaesum: medio vero ventre patiente, sola ratio turbatur et sensus manent integri; si vero anterior et medius venter perpessi fuerint, ratio similiter cum sensibus aufertur; posteriori vero patiente memoria corrumpitur, sensibus atque mente manentibus illaesis. Sciendum vero quod non est nobis sermo nisi de motione ad placitum. Quod si cum anterioribus et mediis posterior fuerint perpessi et sensibilitatem et rationem et memoriam simul corrumpunt unde et sic in toto periclitatur et debilitatur animus».

4.16.14. «Patet hoc per multas passiones alias atque symptomata sed maxime ex phrenesi. Phreneticorum namque quidam sensus conservant integros mente sola laesa. Talem itaque describit Galenus phreneticum quod, lanario quodam coram eo laborante, exurgens accipiensque vasa vitrea, ad fenestram accedens, interrogare coepit transeuntes unumquodque vasorum ex nomine nominans, si vellent illud inferius sibi iactari. Astantibus autem se velle dicentibus post eiecit unumquodque vasorum. Deinde interrogat si etiam lanarium vellent deici. Ludum autem credentibus esse et se velle respondentibus accipiens a summo deorsum demersit lanarium. Hic vero sensus habebat integros: viderat enim quod vasa haec et lanarius hic, sed infirmabatur ratione. Alii vero phrenetici inanem assumentes phantasiam

aunque su complexión sea seca; pero a los ancianos, como se ha dicho a menudo, sucede que por la humedad que prevalece en ellos no recuerdan aquello que ven.

4.16.13. De lo dicho ya queda clara en parte la ocasión de las dificultades de la memoria. Pues la memoria tiene ocasión por parte del órgano, por parte de la humedad elemental, de la facultad interior y del impedimento exterior. Por parte del órgano, según Remigio, está claro así: «Dañados los ventrículos anteriores del cerebro, los sentidos se obstaculizan y el discernimiento permanece ileso; pero si el que sufre es el ventrículo central, se altera la razón sólo, y los sentidos permanecen intactos; pero si han sufrido el ventrículo anterior y medio, se retira igualmente la razón junto con los sentidos; pero si el que sufre es el posterior, la memoria se corrompe, mientras los sentidos y la mente permanecen ilesos. Pero hay que saber que no hablamos sino del movimiento voluntario. Porque si han sufrido el ventrículo posterior al mismo tiempo que el anterior y el central, descomponen al mismo tiempo la percepción sensible, la razón y la memoria; por eso también así se pone en peligro y se debilita el espíritu entero en conjunto».

4.16.14. «Está claro esto por muchas otras afecciones y síntomas, pero sobre todo por la locura. Ya que algunos locos mantienen intactos los sentidos estando sólo la mente dañada. Y así describe Galeno a un loco de esta manera: mientras cierto obrero de la lana trabajaba delante de él, se levantó y cogió unos recipientes de vidrio y, acercándose a la ventana, empezó a preguntar a los que pasaban, nombrando cada recipiente por su nombre, si querían que lo tirara. Y a los que pasaban diciendo que querían les arrojó después cada recipiente. Luego pregunta si también querían que arrojara al obrero. Pero, creyendo ellos que era una broma, al contestar también que querían, cogiendo al obrero por la cabeza lo tiró de arriba abajo. Verdaderamente ese tenía los sentidos íntegros: pues veía que aquéllos eran recipientes y éste un obrero, pero estaba enfermo de la razón. A su vez, otros locos, adoptando una fantasía sin consistencia, creen

putant videre quae non vident, sed alia secundum rationem ratiocinantur. Isti anteriores solos ventres habent laesos illaeso manente medio. A passionibus enim unumquodque membrum contingentibus uniuscuiusque actus praepediuntur. In illo autem opere detinetur aliquis quod patiens membrum operari natum est, ut pede patiente ad ambulandum impedimur: hoc namqne pedis opus est» [5].

4.16.15. Ex parte elementaris humoris est occasio ut saepe dictum est. Vel enim est nimia humiditas naturalis ut in pueris, vel accidentalis et indigesta propter reumata ut in senibus et decrepitis, vel nimia siccitas quae impressiones non recipit, vel nimia caliditas quando multa fit in organo agitatio propter calorem motus agilitatem inducentem, vel nimia frigiditas concurrente humiditate actionem virtutis extinguente ut patet in lethargica passione. Ex parte virtutis interioris cum virtus interior est attenta parum circa inspectionem formarum. Ad hoc impedimentum pertinet defectus imaginativae quia eiusdem rei est acceptio imaginationis et memoriae: sed imaginatio rem sub consideratione accipit abstracta, ut imaginem Herculis pictam sub sua forma et accidentibus; memoria vero ipsam sub collatione ad intentionem rei quam repraesentat, ut comparans imaginem ad Herculem et ad intentiones insensibiles ipsum consequentes; operatio vero eius circa intentionum discursum consistit quas conservat, quae cum elabuntur ad ipsas movetur et ad pristinum retentionis statum reducit, ipsa vero ad aestimationem aspectum dirigens et ad virtutes reliquas devenit ad formam intentionis perquisitae.

4.16.16. Ex parte nocumenti exterioris ipsa multipliciter impeditur aut destruitur aut permutatur secundum quod nocumentorum differentia invenitur. Licet enim in omnibus

[5] NEMESIUS, *De natura hominis,* XIII (PG 40,663-666).

ver cosas que no ven, pero discurren en lo demás según su razón. Éstos tienen dañados sólo los ventrículos anteriores, mientras permanece ileso el central, pues cada miembro es estorbado por sus padecimientos en lo que toca a cada acción. Y alguien es detenido en aquel trabajo en el que el miembro sufriente ha nacido para trabajar, como cuando sufre un pie estamos impedidos para andar: pues ésta es la función de los pies».

4.16.15. Hay ocasión de impedimento por humor elemental, como se ha dicho en repetidas ocasiones. Pues hay un exceso de humedad natural, como en los niños, o accidental y desordenada a causa de catarros, como en los ancianos y achacosos, o un exceso de sequedad que no admite las impresiones, un exceso de calidez cuando se produce mucha agitación en un órgano a causa del calor que ocasiona agilidad de movimiento, o un exceso de frío con la humedad que le acompaña, apagando la acción de la facultad, como queda claro en la enfermedad letárgica. Hay ocasión de impedimento por parte de la facultad interior cuando la facultad interior está poco vigilante respecto al examen de las formas. A este impedimento pertenece la falta de capacidad imaginativa, porque la captación del objeto mismo es propia de la imaginación y de la memoria; pero la imaginación capta el objeto bajo una consideración abstracta, como una imagen de Hércules pintada bajo su propia forma y accidentes; pero la memoria lo capta bajo la comparación con la idea del objeto que representa, como al comparar la imagen con Hércules y las ideas no sensibles que lo acompañan; pero su función está en relación con el desarrollo de los conceptos que conserva, y, cuando se escapan, se mueve hacia los mismos y vuelve hacia la anterior situación de retención, pero dirigiendo ella misma la mirada hacia la estimación, y llega a las anteriores facultades hacia la forma del concepto buscado.

4.16.16. Por parte del daño exterior ella misma se dificulta de varias maneras o se destruye o se cambia según que se encuentre en la diversidad de los daños. Pues aunque,

animalibus, ut saepe dictum est, sit memoria in quibus est virtus sensibilis tempus et temporis differentias percipiens et discernens, in quibusdam tamen est operatio perfecta, in aliis invenitur imperfecta secundum varia nocumenta, inter quae unum est maxime nocivum: ebrietas aut nimium vinum. Propter quod dicit Galenus in libro *De accidenti et morbo:* «Vini potus superfluus causa est epilentiae et apoplexiae», et cet. Et Constantinus in *Viatico:* «Oportet vinum bibentes qualitatem et quantitatem timere quae eos valeat inebriare»[6].

4.16.17. Consideret ergo quilibet sui corporis qualitates et membra voluntarium motum habentia, memoriam et rationem suam; quae si videat cito immutari et debilitari praevideat ut ipse dominetur vino et non vinum sibi. Et sic ex grosso ebrietas nascitur fumo et indigesto, qui cum cerebrum ascendit ipsum operit, sicut nebula est operimentum solis, et interstitium est mentis et suae splendidae intentionis, unde omnia debilitantur membra et emolliuntur. Similiter nervi et sensus et memoria et intellectus turbantur. Causa igitur horum est quae dixit Constantinus, quia cum superflua vini repletio suffocet calorem naturalem, grossa fumositas cerebrum petit et aggregatur et condensatur et in aqueam substantiam convertitur sicut in balneo et aqua [e]bulliente in olla cooperta, unde pelliculae cerebri et omnes nervi remolliuntur et relaxantur et multa incommoda generantur[7].

4.16.18. Est enim impedimentum intrinsecum multitudo formarum exterius inspectarum ad quas aspectus animae dispersus memoriae instabilitatem incurrit et phantasmata plurima et inordinata haurit. Sicut enim dicit Augustinus in libro *De vera religione:* «Phantasmata non sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta, quae memoriae mandare ut accepta sunt, vel partiri, vel mul-

[6] CONSTANTINUS, *Viaticum,* 1, 19.
[7] Ibíd.

como se ha dicho a menudo, existe memoria en todos los animales en los que existe la facultad sensible que percibe y distingue el tiempo y las diferencias de tiempo, sin embargo en algunos la operación es completa, en otros se encuentra incompleta según los distintos daños, entre los que hay uno y nocivo al máximo: la embriaguez o el exceso de vino. Por eso dice Galeno en el libro *Del accidente y la enfermedad:* «La acción de beber vino en exceso es causa de epilepsia y apoplejía», etc. Y Constantino en el *Viático:* «Conviene que los que beben vino valoren la cualidad y cantidad que pueda embriagarlos».

4.16.17. Por tanto, todo el mundo debe tener en cuenta las cualidades de su propio cuerpo y los miembros que tienen movimiento voluntario: su memoria y su razón; si se ve que éstas se modifican y debilitan en seguida, prevea que él domina sobre el vino, y no el vino sobre él. Y así la embriaguez nace del humo espeso y desordenado, que cuando sube al cerebro, lo tapa, igual que la niebla es una tapadera del sol, y hay un resquicio de la mente y de su brillante concepto por donde todos los miembros se debilitan y se reblandecen. Del mismo modo, los nervios, los sentidos, la memoria y también el intelecto se enturbian. Así pues, la causa de esto es la que dijo Constantino: cuando la ingesta excesiva de vino ahoga el calor natural, una humareda espesa ataca el cerebro y se apelmaza y condensa y se convierte en una sustancia acuosa como en un baño o en agua que se vierte en una olla tapada; por eso las membranas del cerebro y todos los nervios se relajan y reblandecen y se generan muchos inconvenientes.

4.16.18. De hecho es un impedimento intrínseco la multitud de formas vistas en el exterior. La dispersión del alma al mirarlas cae en la inestabilidad de la memoria y absorbe representaciones imaginarias múltiples y desordenadas. Pues como dice Agustín en el libro *De la verdadera religión:* «Las representaciones imaginarias no son otra cosa que imágenes extraídas por los sentidos corporales de la forma del cuerpo, que, cuando han sido captadas, es muy fácil entregarlas a

tiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est, sed cum verum quaeritur cavere et vitare difficile est»[8].

4.16.19. Subventio medicinalis ipsi memoriae determinatur a Constantino in libro *De memoria,* ubi primo agit de cerebri anatomia et deinde de memoriae medicina. Ostendit ergo quod cerebri sunt duae partes: prora et puppis; et prora in duas partes dividitur quarum unaquaeque maior est tota puppi; et conveniunt duo ventriculi prorae in unum locum et immutant aërem et dant inde cerebro spiritum animalem ut faciat sensus audiendi, videndi, odorandi, gustandi et item phantasiam, deinde transit ad locum qui est in medio cerebri qui communis est et transit spiritus animalis inde subtilis et mundificatus et clarus plusquam spiritus qui fuit in prora cerebri, ut faciat rationem et intellectum.

4.16.20. Et habetur in capite medii ventriculi, qui est inter proram et puppim, pars substantiae cerebri similis nervo et vocant eam anatomici ascendens et descendens, et ascensu eius aperitur foramen et descensu eius clauditur; et cum aperitur transit spiritus animalis a prora cerebri ad puppim, et hoc non fit nisi quando est necessarium recordari memoriae tradita, aut tenere quae nolunt oblivisci. Et ut idem subdit in *Viatico:* «Perfectio memoriae et facilitas recordationis animae substantialem cerebri puppis stabilitatem et eius innuit perfectionem; e contra hominem obliviosum et dure intelligentem necesse est faciat cum in puppi humores nascuntur flegmatici», et cet. quae sequuntur[9]. Dico ergo secundum Plinium quod ventriculus puppis praestantior est omnibus ventriculis cerebri quia non venit spiritus animalis nisi subtilis, clarus et mundificatus, quia opus est recordationi et retentioni claritate et subtilitate, et nisi aperiatur illa via ut transeat spiritus ad puppim cerebri non reminiscitur homo rei nec respondet interrogationi[10].

[8] Augustinus, *De vera religione,* X (PL 34,130).
[9] Constantinus, *Viaticum,* 1, 14.
[10] Plinius, *Historia naturalis,* XI, 49.

la memoria, o dividirlas, o multiplicarlas, o contraerlas o extenderlas u ordenarlas o figurarlas con la obra de la imaginación; pero, cuando se busca la verdad, es difícil tomar precauciones y evitarlas».

4.16.19. La ayuda de la medicina para la propia memoria es determinada por Constantino en su libro *De la memoria,* donde trata en primer lugar de la anatomía del cerebro y a continuación de la medicina para la memoria. Así pues, expone que hay dos partes del cerebro: proa y popa; y la proa se divide en dos partes, una de las cuales es mayor que la popa entera; y los dos ventrículos de la proa se juntan en un solo lugar y cambian el aire y dan por ello al cerebro un espíritu animado para que forme los sentidos de ver, oler, gustar e igualmente la imaginación, después pasa al lugar que está en medio del cerebro, que es común, y el espíritu animado pasa de allí más sutil, limpio y claro que el espíritu que estaba en la proa del cerebro, para formar la razón y el intelecto.

4.16.20. Y se tiene en la cabeza del ventrículo medio, que está entre la proa y la popa, una parte de la sustancia del cerebro semejante a un nervio, y los anatomistas la llaman ascendente y descendente, y en la subida se abre una abertura y en la bajada se cierra; y cuando se abre pasa el espíritu animado desde la proa del cerebro a la popa, y esto no sucede a no ser cuando es necesario recordar las cosas confiadas a la memoria, o retener las que no se quieren olvidar. Y como el mismo pone debajo en el *Viático:* «La perfección de la memoria y la facilidad del recuerdo indican la consistencia de la popa del cerebro sustancial para el alma y su perfección. Por el contrario, necesariamente hace al hombre olvidadizo y duro de intelecto cuando en la popa nacen humores flemáticos», y las demás cosas que siguen. Por tanto, afirmo, según Plinio, que el ventrículo de la popa es el más importante de todos los ventrículos del cerebro porque el espíritu no llega sino sutil, claro y limpio, porque para el recuerdo y la retención son necesarias la claridad y la sutileza y, si no se abre ese camino para que pase el espíritu hasta la popa del cerebro, el hombre no recuerda un objeto

Et apertio illius viae variatur secundum pigritiam et festinationem hominum: qui habent velocem spiritum sunt prudentes et velociter respondentes, qui vero tardum cogitabundi sunt et tardi ad respondendum. Unde Galenus dicit: «Mentem et intellectum et discretionem non facit nisi contemperantia spiritus animalis qui est in cerebri puppi»[11].

4.16.21. Et secundum quod sunt diversa nocumenta; sunt varia iuvamenta, de quibus in eodem libello satis determinat Constantinus[12]. Quae praetermittimus quia de iis se intromittit medicus.

Capitulum XVII

DE POTESTATE MEMORIAE QUANTUM AD EIUS CAPACITATEM, SPIRITUALITATEM, DIGNITATEM, UTILITATEM

4.17.1. Memoriae potestatem considerantes miramur ipsius capacitatem, capacitatis spiritualitatem, spiritualitatis dignitatem et in iis omnibus eius utilitatem.

4.17.2. Capacitas eius admirabilis. Cum enim venimus in memoriae nostrae latum praetorium reperimus ibidem thesaurum innumerabilium imaginum corporeis sensibus invectarum. Ibi repositum est quidquid sensus attigit quod nondum oblivio sepelivit, et nescio qui secreti et ineffabiles sinus eius ad quam omnia intrant et quaeque suis aditibus, nec intrant res sed rerum imagines[1]. Unde Augustinus in libro *Contra Iulianum,* libro V: «Mirabile est autem quando rerum corporalium qualitates in res incorporales transeunt, et tamen fit quando formas corporum quas videmus haurimus quodammodo et in memoria recondimus et quocumque pergimus nobiscum ferimus: nec illae recesserunt a corporibus suis et tamen ad nos mirabili modo affectis nostris

[11] Galenus, *De usu partium corporis humani,* VI, II, 13 D.
[12] Constantinus, *Viaticum,* 1, 14.
[1] Augustinus, *Confessiones,* X, 8.

ni responde a una pregunta. Y la apertura de aquella vía varía según la pereza y la diligencia de los hombres: los que tienen un espíritu vivo son sabios y responden con rapidez, pero los que lo tienen tardo son pensativos y lentos para responder. Por eso Galeno dice: «La razón, el intelecto y la discreción no los hace sino la armonía del espíritu animado que está en la popa del cerebro».

4.16.21. Y, según los diversos daños que hay, existen diferentes ayudas, de las que Constantino determina en el mismo libro. Las pasamos por alto porque de ellas se ocupa el médico.

Capítulo XVII

EL PODER DE LA MEMORIA EN CUANTO A SU CAPACIDAD, INMATERIALIDAD, DIGNIDAD Y UTILIDAD

4.17.1. Al considerar el poder de la memoria, nos admiramos de su capacidad, la inmaterialidad de la capacidad, la dignidad de la inmaterialidad, y su utilidad en todas éstas.

4.17.2. Su capacidad es admirable. Pues, cuando volvemos al dilatado almacén de nuestra memoria, encontramos allí un tesoro de imágenes infinitas introducidas por los sentidos del cuerpo. Allí está guardado todo lo que el sentido alcanzó y que todavía no ha sepultado el olvido, y no sé qué secretos e inexplicables pliegues de ella, en la que entran todas las cosas y que tienen sus accesos; y no entran los objetos, sino sus imágenes. Por eso Agustín en *Contra Juliano,* libro V, dice: «Es admirable cuando cualidades corporales pasan a realidades incorpóreas, y esto sucede cuando en cierto modo recogemos las formas de los cuerpos que vemos y las guardamos en la memoria y las llevamos con nosotros adondequiera que nos dirigimos: y las formas no abandonaron los cuerpos y, sin embargo, pasaron a nosotros de un modo admirable, impresionando nuestros sentidos».

sensibus transierunt»[2]. Mirabile etiam quomodo in memoria omnia sine confusione conservantur distincta, praeterita et futura. Quaedam sunt ibi quasi quaedam praesentia cum sit quoddam penetrale quasi continens infinita. Unde Augustinus X *Confessionum*: «Magna vis est memoriae, magna nimis, Deus meus; penetrale amplum et infinitum»[3].

4.17.3. In ipsa enim memoria tripliciter sunt res: per similitudines, per praesentiam, per notiones. Unde idem Augustinus: «Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines sicut omnium corporum, sive per praesentiam sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes sicut affectionum animi, quas et cum animus non patitur memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria. Per haec omnia discurro et volito hac illac, penetro etiam quantum possum et finis nusquam est, tanta vis est memoriae, tanta in homine vivente mortaliter»[4]. Et ut dicit *Ad Vincentium Victorem* beatus Augustinus: «Quid possit memoria nostra nescimus»[5].

4.17.4. Spiritualitas autem capacitatis istius in hoc est, quod memoriae quantitas non molis sed virtutis est. Non est enim magna dimensione, sed est magna virtute. Lege Claudianum *De statu animae* et Augustinum *De quantitate animae* et quod dico poteris invenire. Vide tamen manifestissimam rationem: res enim corporea non continet tot et tanta. Vidisti enim frequenter imaginem vultus tui in speculo, nec tamen speculi mensuram excessit imaginis magnitudo: nam in maiori speculo maior et in minori minor imago tua fulgebat: numquam tamen speculum excedebat.

4.17.5. Imago autem civitatis Tornacensis tanta apparet tibi in memoria tua quanta apparebat oculis tuis cum vi-

[2] Íd., *Contra Iulianum,* V, 14 (PL 44,812).
[3] Íd., *Confessiones,* X, 8.
[4] Ibíd.
[5] Íd., *De anima et eius origine,* IV, 7 (PL **529**).

Admirable es también de qué modo se conservan en nuestra memoria todos separados sin confusión, los pasados y los futuros. Algunos están allí como algo presente, aunque es algo profundo que contiene casi el infinito. Por eso Agustín dice en el libro X de las *Confesiones:* «Grande es el poder de la memoria, demasiado grande, Dios mío, una profundidad interminable e infinita».

4.17.3. Pues en la propia memoria están los objetos de tres maneras: por medio de semejanzas, por presencia, por ideas. Por eso el mismo Agustín: «Estoy aquí en las llanuras de mi propia memoria y en sus grutas y cavernas innumerables e innumerablemente llenas de toda clase de objetos innumerables bien por imágenes, como las de todos los cuerpos; bien por la presencia, como las de las artes; bien por no sé qué conocimientos u observaciones, como los de los afectos del espíritu, que retiene la memoria incluso cuando el espíritu no lo permite, ya que está en el espíritu todo lo que está en la memoria. Las recorro como a través de todas ellas y revoloteo de acá para allá, profundizo también cuanto puedo y en ninguna parte está el fin; tan grande es el poder de la memoria, tan grande en un hombre que vive conforme a su condición mortal». Y como dice san Agustín *A Vincencio Víctor:* «Ignoramos qué poder tiene nuestra memoria».

4.17.4. Ahora bien, el carácter espiritual de su capacidad reside en que la cantidad de la memoria no es de masa, sino de facultad. Pues no es de gran dimensión, sino de gran facultad. Lee a Claudiano, *Del estado del alma,* y a Agustín, *De la dimensión del alma,* y podrás encontrar lo que digo. Observa, sin embargo, una razón muy evidente: un objeto corpóreo no contiene tantas cosas y tan grandes. Pues has visto la imagen de tu rostro en un espejo y, sin embargo, el tamaño de la imagen no sobrepasa la medida del espejo: ya que tu imagen lucía mayor en un espejo más grande y más pequeña en uno menor; sin embargo nunca sobrepasaba el espejo.

4.17.5. Ahora bien, la imagen de la ciudad de Tournai se te muestra en tu memoria tan grande como se mostraba

debatur in natura et qualitate sua. Ergo cum imago dictae civitatis sit impressa memoriae tuae et imago eius rei magnitudinem cui imprimitur non possit excedere, memoriam tuam necesse est fateri maiorem praedicta civitate. Si ergo totum mundum et quidquid in eo est posset aspicere memoria tua appareret tibi eius imago in eadem magnitudine in qua est in veritate. Sed res corporea esse non potest in qua totius mundi imago posset depingi sine magnitudinis suae diminutione. Est ergo memoria hominis maior mundo non mole corporea sed spirituali natura.

4.17.6. Spiritualitatis autem dignitas memoriae inesse dicitur quia in ea non tantum Deus sed expressa Dei similitudo quodammodo reperitur. Unde Augustiuus X libro *Confessionum:* «In memoria mea te invenio, Domine, cum reminiscor tui et delector in te. Hae sunt deliciae meae quas donasti mihi respiciens paupertatem meam»[6]. «Sed ubi manes in memoria mea? Quale illic cubile fabricasti tibi? Tu dedisti hanc dignitatem memoriae meae ut maneas in ea; sed in qua eius parte maneas hoc considero. Transcendi partes eius [quas] habent et bestiae, cum recordarer quia ibi te non inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic te inveni. Et intravi ad animi mei sedem quae illic est in memoria mea quoniam sui meminit animus, nec ibi tu eras quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis qualis est cum laetamur, meminimus, obliviscimur et huiusmodi, ita nec tu animus es, quia Dominus Deus animi. tu es, et mutantur haec omnia, tu autem immutabilis super omnia, et dignatus es habitare in memoria mea ex quo te didici. Et quid quaero quo loco habites quasi loca ibi sint? Habitas certe in ea quoniam tui memini ex quo te didici,

[6] Íd., *Confessiones,* X, 24.

a tus ojos cuando era vista en su propia naturaleza y extensión. Por tanto, como la imagen de dicha ciudad está impresa en tu memoria y la imagen de un objeto no puede sobrepasar el tamaño de aquello en lo que se imprime, es obligado reconocer que tu memoria es mayor que la citada ciudad. Por tanto, si tu memoria pudiese contemplar el mundo entero y todo lo que hay en él, la imagen de él se te mostraría del mismo tamaño que es en la realidad. Pero no podría ser corpóreo un objeto en el que pudiera pintarse la imagen del mundo entero sin reducción de su tamaño. Por tanto, la memoria del hombre es más grande que el mundo no por masa corpórea, sino por naturaleza espiritual.

4.17.6. Y se dice que la dignidad del carácter espiritual de la memoria está en que en ella no sólo está Dios, sino que en cierto modo está expresada una semejanza de Dios. Por eso Agustín en el libro X de las *Confesiones* dice: «En mi memoria te encuentro, Señor, cuando te recuerdo y me deleito en ti. Éstos son mis gozos, que me diste al contemplar mi indigencia». «Pero ¿dónde te encuentras en mi memoria? ¿Qué clase de aposento te has fabricado en ella? Tu concediste esta dignidad a mi memoria para que te quedases en ella; pero examino atentamente en qué parte de ella te encuentras. Pasé las partes de ella que tienen también los animales, recordando que no te encontraba allí, entre las imágenes de los objetos corporales, y fui a las partes donde confié los afectos de mi alma y tampoco te encontré allí. Y penetré en mi propia memoria hasta la sede de mi alma que hay allí, porque el alma se acuerda de sí misma, y tú tampoco estabas allí, porque así como no eres una imagen corporal y ni un afecto propio de un ser vivo como sucede cuando nos alegramos, recordamos, olvidamos y cosas semejantes, así tampoco tú eres alma, porque tú eres el Dios y Señor del alma, y todas las cosas son mutables; en cambio, tú sobre todas las cosas eres inmutable y te has dignado vivir en mi memoria, y por eso te conozco. Y ¿por qué busco en qué lugar te encuentras, como si allí hubiera lugares? Sin duda estás en ella, puesto que, desde el momento que te

et in ea te invenio cum te recordor»[7]. «Ubi ergo inveni te ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea priusquam te discerem. Ubi ergo inveni te ut discerem te nisi in te supra me?»[8]. Haec Augustinus.

4.17.7. Igitur anima purgata et specularis effecta a sensibus et phantasmatibus rerum sensibilium ascendat ad se et elevetur supra se et dignitatem experietur memoriae suae, et sicut in speculo purissimo relucebit in ea similitudo divinae sapientiae et imago unitatis primae. Nam tanto magis ad cognitionem Dei accedo quanto magis ei per similitudinem appropinquo.

4.17.8. Unde et mens rationalis eo quod sola ad divinam potest assurgere investigationem in eo quod eius repraesentat similitudinem, sola ad divinam proficit cognitionem. Et ex hac similitudine quanto magis mens ad se cognoscendam et discendam ascenderit, tanto magis et efficacius ad Dei cognitionem ascendere poterit; et quanto magis seipsam intueri negliget tanto magis a Dei speculatione descendet. Mens igitur sive memoria hanc participat dignitatem, ut merito dicatur speculum in quo eius, ut ita dicam, speculetur imaginem quem nondum videre potest facie ad faciem.

4.17.9. Utilitas autem memoriae satis est manifesta. In ea sunt actus sensuum sine affectione et immutatione organorum, praeterita sicut praesentia, et omnia inconfusa; in ea similitudines rerum expertarum vel ex eis formatarum; ibi notiones rerum impressae quae non sunt per sensus acceptae, et, ut verbis Tullii utar in libro I *De oratore:* «Quid dicam de thesauro rerum omnium memoria? Quae nisi custos inventis cogitatisque rebus et verbis adhibeatur intelligimus omnia etiam si praeclarissima fuerint in oratore peritura?»[9].

[7] Ibíd., X, 25.
[8] Ibíd., X, 26.
[9] M. T. Cicero, *De oratore,* I, 5.

conozco, me acuerdo de ti, y en ella te encuentro cuando te recuerdo». «Por tanto, ¿dónde te encontré para conocerte? ¿Es que no estabas ya en mi memoria antes de conocerte? Por tanto, ¿dónde te encontré para conocerte sino en ti que estás por encima de mí? Esto dice Agustín.

4.17.7. Así pues, que el alma purificada y hecha como un espejo suba desde los sentidos y las representaciones de los objetos sensibles hasta ella misma, y se eleve por encima de ella y comprobará la dignidad de su propia memoria, y como en un espejo purísimo brillará en ella la semejanza de la sabiduría divina y la imagen de la unidad primera. De hecho me acerco al conocimiento de Dios tanto más cuanto más me aproximo a él por semejanza.

4.17.8. Por eso también la mente racional, por el hecho de que ella sola puede elevarse a la búsqueda de Dios en cuanto que presenta una imagen de Él, sola ella es eficaz para el conocimiento de Dios. Y cuanto más se eleve desde esta semejanza en el conocimiento y aprendizaje de sí misma, tanto más y más eficazmente podrá elevarse hacia el conocimiento de Dios; y cuanto más deje de mirarse a sí misma, tanto más descenderá de la contemplación de Dios. Así pues, la mente o memoria participa de una dignidad tal, que con razón se considera espejo en el que, por así decir, contempla la imagen de aquel a quien todavía no puede ver cara a cara.

4.17.9. La utilidad, a su vez, de la memoria está bastante clara. En ella están las acciones de los sentidos sin influencia y mudanza de los órganos, lo pasado como presente y todo ordenado; en ella están las semejanzas de los objetos probados o concebidos a partir de ellas; allí están impresos los conceptos de los objetos que no se han recibido por medio de los sentidos, y, para servirme de las palabras de Cicerón en el libro I *Del orador:* «¿Qué diré de la memoria, tesoro de todos los conocimientos? Que si no se la emplea como guardián de las ideas y argumentos encontrados y pensados, entendemos que todo, por muy brillante que sea, se va a perder en el orador».

4.17.10. Est ergo una utilitas memoriae in conservando, alia vero in reminiscendo. Unde homines ingrati et mali dicuntur qui beneficiorum ingrati non reminiscuntur, similes lincibus. Dicunt enim qui in rimandis rerum naturis desudaverunt hoc lincibus naturaliter insitum, quia cum post terga respiciunt protinus illum qui praecesserit obliviscuntur. Continuo simul et mens perdit quod oculus videre desierit, et cum bellua tanto visu commune genus ferarum omne praecedat et lapideos parietes penetrare valeat, hoc vitio laborat quia quodcumque a quo semel oculum avertit ad memoriam postmodum non reducit.

4.17.11. Et, quod deterius est, quidam, dissimiles Caesari qui nihil obliviscebatur praeter iniurias, obliviscuntur beneficia sibi collata, sed non incommoda sibi irrogata, similes camelo de quo Basilius in *Hexaemeron* libro VIII: «Camelus habet semper tenacem memoriam malorum, et ad iracundiam gravis et perseverans est. Denique si fuerit percussus, diu dissimulato dolore, cum reperit opportunum tempus illatam protinus reponit iniuriam. Sed hanc nulla de marinis beluis imitatur. Audite igitur, iracundi homines, qui recordationem dudum laesionis acceptae pro virtute maxime affectatis, cui beluae similes habemini quando propriam <bilem> tamquam scintillam cinere sopitam usque eo retinetis in cordibus quousque nacti occasionem stimulos doloris velut igniculum parvum fomite nutritum suscitetis in flammam»[10].

4.17.12. Tertia vero utilitas est quod per memoriam beneficiorum assurgimus in Deum diligendum, licet contra quosdam ingratos et immemores dicat Seneca in secundo *De beneficiis:* «Iniqui sunt divinorum munerum aestimatores et quidam professi sapientiam. Quaeruntur quod non magnitudine corporum aequemus elephantes, velocitate cervos, levitate aves, impetu tauros; quod solida sit cutis

[10] BASILIUS, *Hexaemeron,* VIII, 1 (PG 30,948).

4.17.10. Por tanto, la primera utilidad de la memoria está en guardar, la segunda en recordar. Por eso se consideran desagradecidos y malvados los hombres que con ingratitud no recuerdan los favores recibidos, parecidos a los linces. Dicen, en efecto, los que dedican su esfuerzo a investigar la naturaleza que eso está por naturaleza metido en los linces, porque, cuando miran a sus espaldas, al momento se olvidan del que iba delante. Al instante también su mente pierde lo que el ojo ha dejado de ver, y, aunque el animal aventaje al común de las fieras por agudeza visual tan grande y pueda atravesar paredes hechas de piedra, padece de este defecto, porque todo aquello de lo que aparta una vez la vista no lo lleva después a la memoria.

4.17.11. Y, lo que es peor, algunos, diferentes a César, que no olvidaba nada excepto las ofensas, se olvidan de los beneficios a ellos otorgados, pero no de las ofensas a ellos inferidas, semejantes al camello sobre el que Basilio dice en el libro VIII del *Hexamerón:* «El camello tiene siempre una memoria tenaz de los daños recibidos y es firme y persistente en su cólera. Finalmente, si se le ha golpeado, después de ocultar el dolor largo tiempo, en cuanto encuentra el momento oportuno devuelve al instante el daño que se le ha inferido. Pero ninguna de las bestias marinas imita a ésta. Así que, escuchad, hombres irascibles, que tenéis presente sobre todo como virtud el recuerdo del daño recibido hace tiempo, os comportáis como esta bestia cuando mantenéis en vuestro corazón la cólera propia como la chispa dormida en la ceniza hasta que, al encontrar el momento favorable, aviváis los aguijones del dolor como el pequeño fuego alimentado en la yesca».

4.17.12. La tercera utilidad es que por medio de la memoria de los beneficios recibidos nos levantamos para amar a Dios, aunque contra algunos desagradecidos y desmemoriados diga Séneca en el segundo *De los beneficios:* «Son injustos los evaluadores de los dones divinos y algunos que hacen profesión de sabiduría. Se quejan de que no igualamos a los elefantes en el tamaño de los cuerpos, en velocidad a los ciervos, en ligereza a las aves, en fogosidad a los toros;

beluis, decentior dammis, densior ursis, mollior fibris; quod sagacitate nos narium canes [vincant], quod acie luminum aquilae, spatio aetatis corvi, multa animalia nandi felicitate vel agilitate, cum quaedam ne coire quidem in <idem> natura patiatur ut velocitatem corporum et vires; ex diversis et dissidentibus bonis hominem non esse compositum iniuriam vocant, et negligentes nostri deos quod non bona valetudo etiam vitiis inexpugnabilis data sit, quod non futuri scientia. Vix sibi temperant quin eo usque impudentiae provehantur ut naturam oderint quod infra deos sumus, quod non in aequo illis stetimus. Quanto sanctius est ad contemplationem tot tantorumque beneficiorum reverti et agere gratias quod nos in hoc pulcherrimo domicilio voluerunt sedem sortiri, quod terrenis praefecerunt nos. Aliquis ea animalia comparat nobis quorum potestas penes nos est? Quidquid nobis negatum est dari non potuit»[11].

4.17.13. Quarta vero utilitas est quia quidam memoria usi sunt pro codicibus sicut de utroque Antonio sive Anachorita sive de Ordine Fratrum Minorum legimus. Nam quanto memoria paucioribus indiget, tanto melior et deiformior est, et sicut completa et perfecta est intelligentia quando sub uno aspectu oculi videt omnia, quod esse non potest nisi, dilatato mentis sinu, mens superior existat mundo sicut de beato legimus Benedicto, et tunc in divino lumine rapitur et seipsum excedens in interioribus ampliatur. Et ideo sicut dicit beatus Gregorius in dialogo: «Quid mirum si mundum ante se collectum vidit qui sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit?»[12].

4.17.14. Unde in illa luce quae exterioribus oculis beati Benedicti fulsit lux interior in mente fuit quae, videntis animum quia ad superiora rapuit, ei quam angusta essent

[11] Seneca, *De beneficiis,* II, 29, 1-4.
[12] Gregorius Magnus, *Dialogi,* II, 35 (PL 66,200B): cf. IV, 7 (PL 77,332C).

que los animales tengan la piel consistente, los gamos más agradable, los osos más compacta, los castores más delicada; que los perros nos superen en la finura del olfato, las águilas en la agudeza visual, los cuervos en la duración de la vida, muchos animales en la suerte de nadar o en agilidad, aunque la naturaleza no permite que algunas cosas como la velocidad de los cuerpos y las fuerzas se unan en el mismo; que el hombre no esté formado de bienes diversos y divergentes lo llaman injusticia, y que los dioses se desentienden de nosotros porque no se nos ha dado una salud buena, incluso inaccesible a los males, y porque no se nos haya dado el conocimiento del futuro. Apenas se abstienen de llegar a tal grado de descaro de odiar a la naturaleza, porque estamos debajo de los dioses, porque no estamos en igualdad con ellos. Cuánto más virtuoso es volverse hacia la contemplación de tantos y tan grandes dones y dar gracias porque quisieron que compartiéramos sitio en esta hermosísima morada, porque nos pusieron delante de los animales terrestres. ¿Alguien compara con nosotros estos animales, cuya potestad está en nuestras manos? Todo lo que se nos negó no pudo darse».

4.17.13. Y a su vez la cuarta utilidad es que algunos usaron la memoria en lugar de códices, como leemos de los dos Antonios, tanto el Anacoreta como de la Orden de los Hermanos Menores. Ya que, cuanto menos cosas necesita la memoria, es tanto mejor y más parecida a Dios, y la inteligencia es como perfecta y acabada cuando de una sola mirada ve todas las cosas, algo que no puede suceder a no ser que, dilatado el fondo de su mente, se dé una mente superior al mundo, como leemos respecto a san Benito, y entonces es arrebatado en una luz divina y, superándose a sí mismo, se acrecienta en lo más profundo. Y por eso, como dice san Gregorio en los *Diálogos:* «¿Qué tiene de extraño si vio el mundo comprendido ante sí quien por la luz de la mente había sido elevado por encima del mundo?».

4.17.14. Por eso en aquella luz que brillaba en los ojos externos de san Benito había una luz interior en su mente que, puesto que arrebató hasta el cielo su espíritu de vidente,

omnia inferiora omnino monstravit. Ita dico de memoria quod non potest esse perfecta nisi illuminetur luce incorporea. Ut enim dicit Augustinus in XII libro *De Trinitate:* luce Veritatis incorporeae in memoria figitur quod prius defixum non reperiebatur[13]. Tunc autem maxime est memoria deiformis quando mira celeritate comprehendit sine volubilitate cogitationis, quod nescio utrum in via esse possit, sed in patria forte erit, quia ut dicitur in XV *De Trinitate:* «Fortassis non erunt volubiles cogitationes nostrae ab aliis in alia euntes et redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul videbimus conspectu»[14]. Ibi nulla oblivio erit. Unde memoria angeli oblivionem non recipit, unde rerum rationes postquam cognovit angelus non amittit.

Capitulum XVIII

DE FORMABILITATE MEMORIAE, AD QUOD QUATUOR SUNT NECESSARIA: TEMPUS TRIPLEX, LOCUS TRIPLEX, ACTUS TRIPLEX, MODUS TRIPLEX

4.18.1. Memoriae formabilitatem considerantes dicimus quod quatuor valent ad memoriam, quae si bona est potest melior fieri et in bonitate conservari, si vero mala potest per artem nihilominus adiuvari et praeceptorum exercitatione formari. Sunt ergo quatuor necessaria: tempus, actus, locus, modus.

4.18.2. Tempus, ut. dicit Martianus, quia «nocte magis quam interdiu, id est in die, maturius excitari memoriam manifestum est, cum et late silentium iuvet nec foras a sensibus vocatur intentio. <Est quidem> memoria, rerum atque

[13] Augustinus, *De Trinitate,* XII, 14 (PL 42,1011).
[14] Ibíd., XV, 16 (PL 42,1079).

le mostró totalmente qué estrechas son todas las cosas de abajo. Por eso digo de la memoria que no puede ser perfecta si no está iluminada por una luz inmaterial. Pues, como dice Agustín en el libro XII *De la Trinidad:* con la luz de la Verdad incorpórea se graba en la memoria lo que antes no se encontraba fijado. Y la memoria, sobre todo, es semejante a Dios en el momento que comprende con una extraordinaria rapidez sin el titubeo del pensamiento, cosa que no sé si podría suceder en el camino, pero que quizá sucederá en la patria, porque como se dice en el XV *De la Trinidad:* «Tal vez no existirán nuestros pensamientos titubeantes que van y vuelven de unas cosas a otras, sino que veremos todos nuestros pensamientos a la vez en un solo golpe de vista». Allí no habrá ningún olvido. Por eso la memoria de un ángel no tiene olvido, por eso después de haberla conocido el ángel no pierde la naturaleza de las cosas.

Capítulo XVIII

LA CAPACIDAD DE SER MODELADA LA MEMORIA, PARA LO QUE SON NECESARIOS CUATRO FACTORES: TIEMPO TRIPLE, LUGAR TRIPLE, ACCIÓN TRIPLE Y MEDIDA TRIPLE

4.18.1. Al considerar la capacidad de ser modelada la memoria decimos que hay cuatro factores eficaces para la memoria, que si es buena puede hacerse mejor y en su bondad conservarse, pero si es mala puede ayudarse sin embargo por la técnica y educarse con la práctica de reglas. Así pues, son necesarios cuatro factores: tiempo, actividad, lugar y medida.

4.18.2. El tiempo, como dice Marciano, porque «está claro que la memoria se aviva antes por la noche más que durante el día, esto es, en el día, porque también el silencio ayuda mucho y los sentidos no atraen afuera la atención. Hay ciertamente una memoria de los objetos y otra de las

verborum. Sed non semper ediscenda verba; nisi spatium meditandi tempus indulserit satis erit tibi res ipsas animo tenuisse, praesertim si nil eius munere naturali provenerit»[1]. Haec Martianus.

4.18.3. Nec quolibet tempore noctis viget memoria, quia post cibum resoluti vapores et fumi turbant sensuum organa et praecipue visum et auditum, qui sunt necessarii ad discendum. Unde sicut pisces hebetis sunt visus, vident enim in aqua, sic illo tempore hebetatur memoria et indiscreta sunt phantasmata; post somnum vero magis [viget], quando celebrata est vis digestionis nec luctantur potentiae animae in actionibus suis.

4.18.4. Habes ergo de tempore tria praecepta: scilicet ut sit tempus quietum, sit etiam nocturnum, sit etiam digestione facta congruum. Tunc enim veriores sunt sensus, alioquin cito succedit fallacia, sicut in aqua remus apparet fractus.

4.18.5. Locus ad memoriam confert tripliciter: si fuerit obscurus, si cognitus, si signis et imaginibus insignitus.

4.18.6. De primo patet. Volentes enim reminisci trahunt se ad locum solitarium et obscurum, publicum fugientes et lucidum, quia in publico loco et lucido sparguntur imagines sensibilium et confunduntur motus earum, in obscuro vero adunantur et ordinate moventur. Unde Tullius in *Secunda Rhetorica* ubi tradit memoriae praecepta dicit quod quaeramus loca obscura, parum lucis habentia[2]. Unde et eos qui volunt recordari alicuius rei videmus quod claudunt oculos, vel terram ut frequentius incipiunt intueri.

4.18.7. De secundo patet quod aliquando habet excitari memoria ex locis in quibus vidimus vel audivimus ea quae

[1] MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* V, 539, 7-14.
[2] M. T. CICERO, *Ad Herennium,* III, 19.

palabras. Pero no siempre se tienen que aprender las palabras; si el tiempo no permite una ocasión de meditar será suficiente para ti el haber mantenido en tu ánimo los hechos mismos, sobre todo si nada ha llegado por un don natural». Esto dice Marciano.

4.18.3. Y la memoria no está activa en cualquier momento de la noche, porque después de la cena los vapores desprendidos y los humos perturban los órganos de los sentidos y en particular la vista y el oído, que son imprescindibles para aprender. Por eso, así como los peces son cortos de vista, pues ven dentro del agua, así en aquel momento la memoria se embota y las representaciones imaginarias no se pueden distinguir; pero después del sueño se siente más vigorosa, cuando se ha terminado la fuerza de la digestión y las potencias del alma no luchan en sus actuaciones.

4.18.4. Por tanto, tienes tres normas sobre el tiempo: a saber, que sea un tiempo tranquilo, que sea también nocturno, y que, una vez hecha la digestión, sea también adecuado. Pues entonces los sentidos son más efectivos, de otro modo surge el engaño en seguida, como un remo dentro del agua parece roto.

4.18.5. El lugar contribuye a la memoria de tres formas: si está oscuro, si es conocido, si está provisto de señales e imágenes.

4.18.6. Respecto a lo primero, está claro. Pues los que quieren reflexionar se apartan a un lugar solitario y oscuro, rehuyendo uno público y luminoso, porque en un lugar público y luminoso las imágenes de las cosas sensibles se dispersan y se confunden sus movimientos, pero en uno oscuro se unifican y se mueven ordenadamente. Por eso Tulio en la *Retórica a Herenio,* cuando enseña las reglas de la memoria, dice que busquemos lugares oscuros, que tengan poca luz. Por eso también vemos que los que quieren recordar alguna cosa cierran los ojos, o, como es lo más frecuente, comienzan a mirar el suelo.

4.18.7. Respecto a lo segundo, está claro que en ocasiones la memoria tiene que despertarse a partir de los lugares

quaerimus et cognoscimus ibi esse facta vel dicta. Unde equi solent hinnire cum ad locum veniunt ubi ipsorum cum equabus factae sunt admissurae. Lege primum librum Iustini historiographi et hoc invenies in equo Darii et acquisitione regni.

4.18.8. De tertio patet per Tullium in *Rhetoricis*. Nunc cuiusmodi locos invenire et quo pacto reperire et in locis imagines constituere oporteat ostendemus. «Quemadmodum igitur qui litteras sciunt possunt id quod dictum est scribere et recitare quod scripserunt, ita qui <mnemonica> didicerunt possunt ea quae didicerunt in locis collocare et ex iis memoriam pronuntiare. Nam loci cerae aut chartae simillimi sunt, imagines litteris; dispositio et collocatio imaginum scripturae, pronuntiatio lectioni. Oportet igitur si volumus multa meminisse multos nos nobis locos comparare ut in multis locis multas imagines collocare possimus»[3]. Et Martianus: «Sicut id quod scribitur cera continetur et litteris, sic quod memoriae mandatur in locis tamquam in cera paginaque signatur, imaginibus vero quasi litteris rerum recordatio continetur»[4].

4.18.9. Et Tullius in libro *De oratore* locis pro cera, simulacris pro litteris uti docet, ut sicut in archa materiali diversa numismata distincte reponimus et distincte ea proferimus, ita fiat in repositorio memoriae nostrae de diversis sententiis ibidem repositis sub certis signis et imaginibus. Sic enim Simonides artem memoriae legitur invenisse et loca materialia ad loca spiritualia transtulisse. Dicunt enim cum cenaret in Thessalia Simonides et cecinisset carmen quod scripserat de laude Castoris et Pollucis et peteret ab hospite suo promissum ei praemium, dedit ei hospes di-

[3] Ibíd., III, 17.
[4] Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* V, 538, 26-30.

en los que vimos u oímos aquello que buscamos y sabemos que se hizo o se dijo en ellos. Por eso los caballos suelen relinchar cuando llegan al lugar donde se han producido sus montas con las yeguas. Lee el primer libro del historiador Justino y encontrarás esto en el caballo de Darío y sobre la adquisición del reino.

4.18.8. Respeto a lo tercero, está claro según Tulio en sus libros de *Retórica.* Ahora mostraremos qué tipo de lugares conviene descubrir y cómo encontrar y situar las imágenes en los lugares. «Así pues, del mismo modo que los que conocen las letras pueden escribir lo que se ha dicho y leer lo que han escrito, así los que han aprendido las reglas de la memoria pueden situar lo que han aprendido en lugares y a partir de ellos exponer la memoria. De hecho, los lugares son muy parecidos a la cera o al papel, las imágenes a las letras, la disposición y colocación a la escritura de las imágenes, la exposición a la lectura. Así pues, si queremos recordar muchas cosas, conviene que nos procuremos muchos lugares para poder situar muchas imágenes en muchos lugares». Y Marciano dice: «Así como lo que se escribe se conserva con la cera y las letras, así lo que se confía a la memoria se graba en unos lugares, se graba como en cera y en una hoja, y, a su vez, el recuerdo de las cosas se conserva con imágenes a modo de letras».

4.18.9. También Tulio en el libro *Del orador* enseña a servirse de lugares en lugar de cera, de figuras en lugar de letras, para que, así como en un arca de madera guardamos por separado monedas diferentes y las llevamos por separado, así se ha de hacer en el depósito de nuestra memoria respecto a los diferentes pensamientos allí guardados bajo signos e imágenes seguras. De esta manera, en efecto, se lee que Simónides inventó el arte de la memoria y trasfirió lugares materiales a lugares espirituales. Pues dicen que estando Simónides en una cena en Tesalia, al terminar de cantar una canción que había escrito en alabanza de Cástor y Pólux y pedir a su huésped la recompensa que le había prometido, el huésped le dio la mitad, invitándole a que

midium rogans quod aliud residuum peteret a Tyndaridis quos laudaverat. Et cum Castor et Pollux, ut fatur a poëtis, Simonidem vocassent subito ad ostium, surrexit Simonides, processit, neminem invenit. Interim domus corruit, convivas obruit et obtrivit.

4.18.10. Et cum vellent eos humare nec possent internoscere, Simonides hoc invenit considerans loca in quibus quilibet in cena vel convivio sedit, et sic artem memoriae invenit ostendens quaedam animo effingenda et locis propriis collocanda[5]. Sed magis debemus esse in hoc grati Simonidi quam Themistocli, «ad quem quidam doctus homo atque imprimis eruditus accessisse dicitur eique artem memoriae pollicebatur esse traditurum, Cum ille quaesisset quidnam ars illa efficere posset, dixisse illum doctorem ut omnia meminisset, et Themistoclem respondisse: gratius sibi illum esse facturum si se oblivisci [quae] vellet quam si meminisse docuisset»[6].

4.18.11. Actus autem sive usus memoriae confert tripliciter: legendo, scribendo, meditando; legendo submisse, scribendo remisse, meditando intermisse. Nisi enim usus fuerit cum assidua diligentia, quantumcumque arte iuvetur languescit memoria. Unde Tullius in *Rhetoricis:* «In omni disciplina infirma est artis praeceptio sine summa assiduitate exercitationis. Nec in memoriis valet doctrina nisi industria, studio, labore, diligentia comprobetur. Et ut locos habeas ad praecepta accomodatos plurimos imaginibus collocandis quotidie exerceri convenit»[7].

4.18.12. Et Ambrosius in I libro *De officiis:* «Usus cito inflectit naturam»[8]. Idem in eodem: «Quomodo sine exercitio doctrina, aut sine usu profectus? Qui disciplinam bellicam vult assequi, quotidie exercetur armis, et tamquam in

[5] M. T. Cicero, *De oratore,* II, 86.
[6] Ibíd., II, 74.
[7] Id., *Ad Herennium,* III, 24.
[8] Ambrosius, *De officiis,* I, 20 (PL 16,53B).

pidiera el resto a los Tindáridas, a quienes había alabado. Y, según cuentan los poetas, como le llamaran Cástor y Pólux de repente a la puerta, Simónides se levantó, salió y no encontró a nadie. Entretanto la casa se desplomó, aplastó y enterró a los comensales.

4.18.10. Y, al querer hacer los funerales y no poder reconocerlos, Simónides lo solucionó teniendo en cuenta los asientos en los que estaba sentado cada uno durante la cena o el banquete, y así inventó una técnica de la memoria mostrando que algunas cosas se deben grabar en la memoria y situar en sus lugares correspondientes. Y en esto debemos estar más agradecidos a Simónides que a Temístocles, «a quien se dice que se acercó cierto hombre sabio y extraordinariamente erudito y le prometía que le iba a enseñar la técnica de la memoria. Al preguntarle él qué podía conseguir aquella técnica, el sabio dijo que recordar todo, y Temístocles respondió que él le estaría más agradecido si le enseñaba a olvidar lo que quería que si le enseñaba a recordar».

4.18.11. A su vez, la actuación o práctica de la memoria es provechosa en tres aspectos: al leer, al escribir, al reflexionar; leyendo con moderación, escribiendo libremente, reflexionando en el intervalo. Pues si la práctica no está acompañada de una atención constante, aunque sea muy poca la ayuda que reciba de la técnica, la memoria se debilita. Por eso Tulio en sus libros de *Retórica* dice: «En toda disciplina la enseñanza de una técnica es inútil si no está acompañada de la mayor constancia en su ejercitación. Y en la memoria, de bien poco sirve la enseñanza si no se refuerza con la actividad, el estudio, el esfuerzo y con el esmero. Y, para que tengas el mayor número de lugares acomodados a las enseñanzas, es conveniente ejercitarse cada día en situar las imágenes».

4.18.12. Y Ambrosio en el libro I *De los deberes* dice: «La práctica doblega rápidamente la naturaleza». Él mismo en el mismo libro dice: «¿Cómo puede haber enseñanza sin ejercicio o avance sin práctica? Quien quiere adquirir destreza en la guerra se ejercita cada día en las armas, y

procinctu positus proludit praelium et velut coram posito praetendit hoste; atque [ad] peritiam viresque iaculandi vel suos explorat lacertos, vel adversariorum declinat ictus et vigilanti exit obtutu. Qui navim in mari regere gubernaculis studet vel remis ducere prius in fluvio proludit. Qui canendi suavitatem et vocis affectant praestantiam prius sensim canendo vocem excitant. Et qui viribus corporis legitimoque luctandi certamine coronam petunt quotidiano usu palestrae durantes membra nutrientes patientiam labore assuescunt. Hoc ipsa natura nos in parvulis docet quod prius sonos meditantur loquendi ut loqui discant»[9]. Haec Ambrosius.

4.18.13. Usus igitur est necessarius et hoc in legendo submisse et quasi sub silentio. Unde Martianus: «Nec voce magna legenda sunt, sed murmure potius meditanda»[10].

4.18.14. Usus etiam confert in scribendo non tamen continue, sed moderate. Nam, ut supra dictum fuit, continue scribere vires corporis frangit, ingenium destruit, memoriam confundit. Sed aliquid scribere breviter et moderate et usum continuat et memoriam adiuvat. Unde Augustinus ostendit quod memoria iuvatur litteris, et in secundo libro *Ad Vincentium Victorem* dicitur quod quidam scribere negligunt quia de memoria praesumunt[11]. Et Martianus: «Magnam exercitationem haec res laboremque conquirit, in qua illud observari compertum [est] solere ut scribamus ipsi quod facile volumus retinere, deinde ut si longiora fuerint quae sunt ediscenda divisa per partes facilius inhaerescant»[12].

4.18.15. Tunc apponere notas singulis rebus oportebit iis quae volumus maxime retinere. Sed attende quasdam artes quae dicuntur notariae a notis quae respiciuntur ibidem, vel notoriae a notitia quam inferunt memoriae secundum

[9] Íd., I, 10 (PL 16,36C-37A).
[10] Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, V, 539, 6-7.
[11] Augustinus, *De anima et eius origine*, IV, 7 (PL 44,529).
[12] Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, V, 539, 1-6.

como si estuviera en situación de combate, ensaya la lucha y avanza como frente a la posición del enemigo colocado delante; y pone a prueba sus brazos en la maestría y fuerzas en disparar flechas o esquiva los golpes de los adversarios o sale con la mirada vigilante. El que aspira a gobernar una nave en el mar con el timón ensaya conducirla antes en río, aunque sea con los remos. Quienes tratan de alcanzar la suavidad del canto y la excelencia de la voz estimulan antes gradualmente su voz cantando. Y los que buscan la corona con las fuerzas de su cuerpo y en un combate de lucha conforme a las reglas se habitúan con esfuerzo, endureciendo sus miembros con el ejercicio diario de la palestra y fomentando el sufrimiento. Por eso la misma naturaleza nos enseña en los párvulos que para que aprendan a hablar se ejerciten antes en los sonidos». Esto dice Ambrosio.

4.18.13. Así pues, la práctica es necesaria, y ésta con la lectura en voz baja y casi en silencio. Por eso Marciano dice: «Y no se debe leer en voz alta, sino que más bien se debe trabajar con un susurro».

4.18.14. La práctica también es útil con la escritura, sin embargo no de una manera continua, sino con moderación. Pues, como se dijo más arriba, escribir de una manera continua debilita las fuerzas del cuerpo, ofusca el talento, desordena la memoria. Pero escribir algo con brevedad y moderación no sólo prolonga el ejercicio, sino que también ayuda a la memoria. Por eso Agustín manifiesta que se ayuda a la memoria con los escritos y en el libro *A Vincencio Víctor* se dice que algunos descuidan el escribir porque presumen de memoria. Y Marciano dice: «Un gran ejercicio y esfuerzo requiere este hecho, en el que se ha comprobado que suele observarse que nosotros mismos escribimos lo que queremos retener fácilmente; después, que, si es demasiado largo lo que se quiere aprender, dividido en partes, se queda con más facilidad».

4.18.15. Entonces será conveniente poner notas a cada una de las cosas que queremos recordar especialmente. Pero ten en cuenta algunas técnicas que se llaman «notarias» por las notas que se ven allí, o «notorias» por las noticias que

quorumdam superstitionem et errorem. Harum duae sunt species, maior et minor: ambae prohibitae, ambae damnatae, quas cum ego diligentius perscrutarer inveni orationes devotas superficie tenus, quae sicut credo apponebantur ut alia citius crederentur. Inveni et multa nomina nec graeca, nec hebraea, nec latina quorum non apparet, nec scio si adhuc inventa est, intelligentia. Aliud est quod ibidem determinatio certa observatur horarum, quasi sequatur efficacia per virtutem astrorum; aliud est quia fiunt ibidem mirabiles notae et protractiones quasi ex earum inspectione diversae generentur in memoria scientiae sive artes. Sed quid ad propositum aut ad oppositum sive sic sive sic fuerit facta protractio linearum? Nec solum artem hanc reprobat theologus immo gentilis philosophus. Unde Tullius in *Rhetoricis:* «<Cur>, inquit, volumus ab industria quemque removere, ut ne quid ipse ferat cum nos illi omnia parata quaesitaque tradamus? Praeterea similitudine alius alia magis commovetur». «Quare sibi suo quemque commodo convenit imagines comparare»[13].

4.18.16. Usus etiam in meditando maxime confert memoriae; nam meditatio figit animi intentionem circa rem aliquam. Est enim meditatio secundum Hugonem: «Frequens cogitatio modum et causam et rationem uniuscuiusque rei investigans: modum, quid sit; causam quare sit: rationem, quomodo sit» [14]. Vel secundum Richardum: «Meditatio studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum diligenter

[13] M. T. Cicero, *Ad Herennium,* III, 23.
[14] Hugo a S. Victore, *De meditando* (PL 176,993B).

llegan a la memoria según la creencia y el error de algunos. De éstas hay dos tipos, la mayor y la menor: ambas prohibidas, ambas condenadas, que yo, al examinarlas con más atención, encontré exposiciones piadosas hasta en la superficie, que según creo se aplicaban para que se creyeran otras más pronto. Encontré también muchos nombres, ni griegos, ni hebreos, ni latinos, cuyo significado no está claro, y no sé si se ha encontrado todavía. Una cosa es que se observa allí una fijación concreta de las horas, como si se siguiera la eficacia por la influencia de los astros; otra cosa es que se hacen allí mismo anotaciones sorprendentes y prolongaciones de una línea como si de la observación de éstas se originaran en la memoria distintos conocimientos o técnicas. Pero ¿con qué propósito o qué objeción, bien de este modo bien de otro, se hizo la prolongación de líneas? Y no sólo condena esta técnica el teólogo, incluso el filósofo pagano. Por eso Tulio en los libros de *Retórica* dice: «¿Por qué queremos apartar a alguien de una actividad, para que no saque nada por sí mismo cuando nosotros le entregamos todo preparado y buscado? Además, uno se conmueve más con una semejanza, otro con otra». «Por eso conviene que cada uno se procure las imágenes a su gusto».

4.18.16. También la práctica, en la meditación sobre todo, es de gran utilidad para la memoria, ya que la reflexión fija la atención del espíritu alrededor de algún asunto[1]. Pues la meditación, es según Hugo, «la acción repetida de pensar que busca atentamente la dimensión justa, y la causa y la razón de cualquier cosa: la dimensión, cuál es; la causa, por la cual es; la razón, de qué modo es». O según Ricardo: «La meditación diligente es el esfuerzo de la mente que se dedica con ahínco en torno a investigar algo». Hay a su vez

[1] Meditación: enseñar a pensar reflexiones y meditar fue una de las preocupaciones de la pedagogía escolástica. El gran maestro al que siguieron los escolásticos fue Hugo de S. Víctor y su obra *Didascalicon de studio legendi*. Véase el estudio preliminar de Javier Vergara al *De eruditione filiorum nobilium*, o.c., 177, nt. 409.

insistens»[15]. Est autem meditationis triplex species: una in creaturis, alia in Scripturis, tertia in moribus.

4.18.17. Primum surgit ex admiratione, secundum ex lectione, tertium ex circumspectione. In primo admiratio quaestionem generat, quaestio investigationem, investigatio inventionem.

4.18.18. Similiter in secunda meditatione quae fit in lectione sic proceditur, qnod «lectio ad cognoscendam veritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, ratio sublevat, operatio componit, contemplatio in ipsa exultat». Verbi gratia: «In Scripturis meditatio est, quomodo scire oporteat. Exemplum: scriptum est: "Declina a malo et fac bonum" (Ps 36,27)». Ecce lectio. «Accedit meditatio lectionem investigans quare dixit prius "declina a malo", postea "et fac bonum". Et ratio invenit, sublevat: quia prius mala germina eradicantur postea bona plantantur. Et inde operatio sequitur quia sicut reus est qui non malum declinat, ita ille qui bonum non facit quod facere debet peccat»[16].

4.18.19. Contemplatio vero gaudet quae Veritatem Primam recognoscit in rebus ubi veritas abdita mentis apparet. De meditatione vero supra dictum est et adhuc infra dicetur. De hoc ad praesens sufficiat.

4.18.20. Modus etiam memoriae confert. Est autem modus memoriae triplex: collectivus, divisivus, exemplorum suppositivus: collectivus in conservando, divisivus in annuntiando, exemplorum suppositivus in recordando. Unde Hugo de Sancto Victore de modo collectivo sic ait: «Sicut ingenium dividendo investigat et invenit, ita memoria colligendo custodit. Oportet ergo ut quae discendo divisimus, commendando memoriae colligamus. Colligere, ea est de quibus prolixius vel scriptum vel disputatum ad brevem quamdam et compendiosam summam redigere, quae a maioribus epilogus, id est brevis recapitulatio supradicto-

[15] RICHARDUS A S. VICTORE, *Beniamin maior*, I. 4 (PL 196,67D).
[16] HUGO A S. VICTORE, *De meditando* (PL 176,993B).

tres aspectos en la meditación: uno en las criaturas, otro en las Escrituras, el tercero en las costumbres.

4.18.17. El primero surge de la admiración, el segundo de la lectura, el tercero de la observación. En primer lugar, la admiración genera preguntas, las preguntas investigación, la investigación hallazgo.

4.18.18. De modo semejante se procede así en el segundo aspecto de la meditación, que se hace en la lectura, que «la lectura suministra materia para conocer la verdad, la meditación la ajusta, la razón la ayuda, el trabajo la ordena, la contemplación se alegra en sí misma» Por ejemplo: «La meditación está en las Escrituras, de qué modo es conveniente saber. Ejemplo: se escribió: «Apártate del mal y haz el bien» (Sal 36,27)». Ésta es la lectura. «La meditación acerca a la lectura investigando por qué razón dijo antes "apártate del mal", y después "y haz el bien". Y la razón descubre, ayuda: porque primero se erradican las malas plantas, después se plantan las buenas. Y a continuación sigue la actividad, porque así como es culpable el que no rechaza el mal, así peca el que no hace el bien que debe hacer».

4.18.19. Y sin duda se alegra la contemplación que reconoce la Verdad Primera en las cosas en las que la verdad de la mente aparece escondida. Pero sobre la meditación se ha hablado más arriba y se dirá todavía más abajo. Sobre esto es suficiente por ahora.

4.18.20. También el modo es de utilidad para la memoria. A su vez, el modo de la memoria es triple: colectivo, divisivo, supositivo de ejemplos: colectivo al conservar, divisivo al anunciar, supositivo de ejemplos al recordar. Por eso Hugo de S. Víctor sobre el modo colectivo dice así: «Así como el talento investiga y encuentra dividiendo, así la memoria guarda reuniendo. Por consiguiente, conviene que lo que hemos dividido para aprender, lo reunamos para confiarlo a la memoria. Reunir es reducir a una especie de resumen breve y compendioso aquello de lo que o se ha escrito o disputado más prolijamente, resumen que los mayores llamaron epílogo, esto es, una breve recapitulación

rum, appellata est. Habet namque omnis tractatio aliquod principium cui tota rei veritas et vis sententiae innititur et ad ipsum cuncta alia referuntur: hoc quaerere et considerare colligere est. Unus fons est et multi rivuli. Quid anfractus fluminum sequeris? Tene fontem et totum habebis. Hoc idcirco dico quoniam memoria hominis hebes est et brevitate gaudet et si in multa dividitur fit minor in singulis. Debemus ergo in omni doctrina breve aliquid et certum colligere quod in archa memoriae recondatur, unde postmodum cum res exigit reliqua deriventur. Hoc etiam saepe replicare et de ventre memoriae ad palatum revocare necesse est ne longa intermissione absoleat»[17].

4.18.21. Modus autem divisivus est «ut, sicut dicit Martianus, si longiora fuerint quae sunt ediscenda divisa per partes facilius inhaerescant»[18]. Unde Encheriades: «Quid maxime memoriam adiuvat? Divisio et compositio». Nam memoriam vehementer servat ordo sicut accepimus ex Simonidis convivio. Tamen hoc attende quod non semper eo ordine quo aspecta sunt debemus repetere, sed opportunis locis disponere. Omnis divisio incipit a finitis et ad infinita progreditur: omne autem finitum magis est notum et magis scientia comprehensum. Modus autem exemplorum suppositivus est qui procedit per similitudines.

4.18.22. Unde Tullius praecipit ut qui reminisci voluerit multis similitudinibus figuret illud quod voluerit retinere[19]: ut si voluerimus recordari eius qui adversatur nobis in iudicio, imaginemur aliquem in obscuro magnis cornibus in iudicio contra nos venientem: cornua enim ducunt memoriam in reminiscentiam adversarii; et memoria lactis reducitur per album; et ita de aliis, ut patet in arte memoriae. Et Tullius

[17] Íd., *De eruditione didascalica,* III, 12 (PL 176,772-773).
[18] Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* V, 539, 3-5.
[19] M. T. Cicero, *Ad Herennium,* III, 20.

de lo dicho antes. De hecho, todo estudio tiene algún fundamento en el que se apoya la verdad entera de un hecho y la fuerza de un pensamiento, y con él están relacionadas todas las otras cosas: buscar esto y examinarlo es reunir. Una sola es la fuente y muchos los riachuelos. ¿Por qué buscas los recodos de los ríos? Ten la fuente y lo poseerás todo. Digo esto por la razón de que la memoria del hombre es obtusa y se alegra con la brevedad, y, si se divide en muchas partes, se hace menor en cada una. Por tanto, debemos recoger en toda instrucción algo breve y seguro que se conserve en el arca de la memoria, de donde algún día, cuando el asunto lo requiera, se haga derivar el resto. También es necesario desplegarlo a menudo y hacerlo volver del vientre de la memoria al paladar, para que no se borre por un descanso prolongado».

4.18.21. Y hay el modo de la memoria divisiva, como dice Marciano, «para que, si fuera demasiado largo lo que hay que aprender dividido por partes, se asimile con más facilidad». De ahí Enqueríades: «¿Qué ayuda principalmente a la memoria? La división y la composición». En efecto, el orden conserva con fuerza la memoria, como sabemos por el banquete de Simónides. Sin embargo, observa que no siempre debemos recordar en el orden en el que se han visto las cosas, sino que debemos distribuirlas en lugares adecuados. Toda división comienza en lo finito y llega hasta el infinito; por otra parte, lo finito es más conocido y más comprendido por la ciencia. A su vez, el modo supositivo de ejemplos es el que procede por medio de semejanzas.

4.18.22. Por eso Tulio recomienda que el que quiera recordar se represente con muchas semejanzas lo que quiera recordar: de manera que, si queremos acordarnos de quien se enfrenta a nosotros en un juicio, nos imaginemos a alguien en la oscuridad con grandes cuernos viniendo contra nosotros en el juicio: pues los cuernos llevan la memoria a la reminiscencia del adversario; y por medio de lo blanco se vuelve a traer el recuerdo de la leche; y así en las demás cosas, como queda claro en la técnica de la memoria. Y

distinguit duplices similitudines: rerum et verborum. Rerum, quando totum factum sub imagine simplici vel similitudine vel exemplo ad memoriam reducimus, ut dictum est de cornibus; et sicut natura resuscitatur quadam novitate et insigni quodam negotio commovetur, ita ars debet imitari naturam[20].

4.18.23. «Imagines ergo constituere oportet rerum in memoria retinendarum, sicut dicit Tullius; sic id accidet si quod maxime notatas similitudines constituemus; si non multas nec vagas sed aliquid agentes ponemus imagines; si egregiam pulchritudinem aut unicam pulchritudinem eis attribuemus; si aliquam rem exornabimus ut si coronis et veste purpurea quod nobis notior sit similitudo; aut si quam rem deformabimus turpem, aut si cruentam, aut caeno oblitam, aut rubrica delibutam inducamus, quo magis insignita forma sit; aut si ridiculas res aliquas imaginibus attribuamus, nam ea res quoque faciet ut facilius meminisse possimus. Nam quas res veras meminimus facile easdem fictas et diligenter notatas meminisse non difficile est»[21].

4.18.24. De imaginibus autem verborum quia infinitae sunt, sicuti infinita verba, non oportet hic disserere. Nec multum approbo libellum qui ab aliquibus habetur et dicitur *Liber de notis Senecae,* praesertim cum aliter moveatur et aliis similitudinibus alius et alius. Illa autem est bona memoria ut non tantum firma sed etiam celeri comprehensione res et verba percipiantur. Tamen magis insistendum est rebus quam verbis. Unde Encheriades. «In omni memoria hoc observandum est ut non tantum eam contineamus verum etiam cito percipiamus, cuius pars maxima exercitatio est, quam exercere oportet primo poëmatibus, deinde orationibus, novissime operibus et nocturnis meditationibus, quia tunc facilius et firmius retinemus quia nusquam intentio

[20] Ibíd., III, 20.
[21] Ibíd., III, 22.

Tulio distingue dos clases de semejanzas: la de los objetos y la de las palabras. De los objetos, cuando volvemos a traer a la memoria enteramente un hecho bajo una simple imagen, bien por semejanza, bien por ejemplo, como se ha dicho sobre los cuernos. Y así como se reconstruye la naturaleza por alguna novedad y se remueve por algún hecho notable, así la técnica debe imitar a la naturaleza.

4.18.23. «Así pues, conviene establecer las imágenes de los objetos que se han de conservar en la memoria, como dice Tulio. Así sucederá eso si establecemos imágenes muy marcadas; si no ponemos muchas imágenes ni imprecisas, sino que aludan a algo; si les asignamos una extraordinaria belleza o una belleza única; si adornamos algún objeto, por ejemplo con coronas y vestidos de púrpura, para que la semejanza sea más conocida para nosotros; o si desfiguramos algún objeto vergonzoso, o si lo presentamos ensangrentado o cubierto de barro, o pintado de rojo, para que su figura sea más significativa, o si asignamos a las imágenes algunas cosas ridículas, ya que esto hará también que podamos recordar con más facilidad. Porque recordamos fácilmente las cosas auténticas, no es difícil memorizar las mismas imaginadas y marcadas con atención».

4.18.24. Y sobre las imágenes de las palabras, porque son infinitas como infinitas son las palabras, no conviene hablar aquí. Y no recomiendo mucho el librito que algunos tienen y que se llama *Libro sobre las marcas de Séneca,* sobre todo porque uno y otro se mueven de otra forma, y las semejanzas son distintas en uno y en otro. Y es buena memoria la que es de tal manera que los hechos y las palabras se perciben con una comprensión no sólo firme, sino también rápida. Sin embargo se ha de insistir más en los hechos que en las palabras. Por eso Enqueríades. «En toda la memoria se ha de tener en cuenta que no sólo la mantengamos, sino también que aprendamos deprisa; de ella la mayor parte es ejercicio, y conviene ejercitarla primero con poemas, luego con discursos, finalmente con trabajos y reflexiones nocturnas, porque entonces retenemos con más facilidad y firmeza, ya que la atención del espíritu no se desvía a ninguna parte,

animi advocatur, et post istam cogitationem vel lectionem nil amplius animo cogitamus et statim capimus quietem. Et semper ad verbum ediscendum est si tempus permiserit; si non, res ipsas solas tenebimus, deinde verba eis accommodabimus. Nec consuescamus nobis ignoscere: nam et admoveri et, cum dicas, ad librum respicere vitiosum est. Sin autem memoria durior fuerit aut non suffragabitur tempus, quid faciam? Non te ad omnia verba alligabis, nam oblivio unius verbi aut deformem haesitationem aut etiam silentium inducet». Haee ille.

4.18.25. Nota quod dixit: capimus quietem. Quod videtur exponere beatus Bernardus in *Epistola ad Fratres de monte Dei* dicens: «Iturus in somnum semper aliquid tecum defer in memoria vel cogitatione, in quo placide obdormias, quod nonnumquam etiam somniare iuvet, quod etiam evigilantem te excipiat et in statum hesternae intentionis restituat. Sic tibi "nox sicut dies illuminabitur" et "nox tua illuminatio erit in deliciis tuis" (Ps 118,12.11). Placide obdormies, in pace quiesces, facile evigilabis et surgens facilis et agilis eris ad redeundum in id unde non totus recessisti. Sobrium enim cibum sobriumque potum sequitur sobrius sensus et somnus. Carnalis vero ille et brutus et, sicut dicitur, letheus abominandus est servo Dei. De quo vero post congruam quietem facile est sensus et corporis et mentis evocare et quasi servos domus patrifamilias ad opera necessaria spiritum suscitare et remittere»[22].

[22] Guido Carthusiensis, *Epistola ad Fratres de monte* Dei, I, 11 (PL 184.329D).

y después de esa reflexión o lectura no pensamos nada más con el espíritu y al instante cogemos el sueño. Y hay que aprender de memoria palabra por palabra, siempre que lo permita el tiempo, si no, retendremos sólo los conceptos en sí, luego les aplicaremos las palabras. Y no debemos acostumbrarnos a ser condescendientes con nosotros mismos: de hecho, acercarse y, cuando hablas, mirar de reojo al libro es una mala práctica. Pero si la memoria es más dura o no favorece el tiempo, ¿qué puedo hacer? No te atarás a todas las palabras, ya que el olvido de una sola palabra te inducirá la tartamudez o incluso el silencio». Esto es lo que dijo.

4.18.25. Observa que dijo: cogemos el sueño. Es lo que parece expresar san Bernardo en la *Carta a los hermanos del monte de Dios* cuando dice: «Cuando vayas a acostarte, siempre lleva contigo algo en la memoria o en el pensamiento de manera que duermas plácidamente con ello, porque en ocasiones el soñar incluso puede ayudarte, ya que también te puede venir al despertarte y devolverte al estado de atención del día anterior. Así, para ti "la noche se iluminará como el día" y "la noche será tu luz en tus goces" (Sal 138,12.11)[2]. Dormirás plácidamente, descansarás en paz, te despertarás con facilidad y, al levantarte, estarás dispuesto para volver a aquello de donde no te retiraste del todo. Pues a una comida sobria y una bebida moderada acompañan unos sentidos y un sueño sobrios. En cambio, el carnal e irracional y, como se dice, infernal debe ser abominado por el siervo de Dios. Y desde el sueño, después del reposo adecuado, es fácil hacer volver los sentidos del cuerpo y, como es fácil al padre de familia despertar a los criados de la casa, levantar el espíritu y devolverlo a los trabajos necesarios».

[2] Cf. BEAUVAIS, *De eruditione...*, 17, 2: l.c., 232. La cita es de Guillermo de Saint Thierry: 1075-1148. Monje benedictino y con posterioridad cisterciense. Tuvo una gran amistad con san Bernardo que motivó el que se pasase a los cistercienses. Esta amistad quizá explique que ya Vicente de Beauvais adjudicara a san Bernardo la *Carta a los hermanos del monte de Dios*. Gilberto de Tournai sigue los pasos de Beauvais.

Capitulum XIX

POST SENSUM, INGENIUM ET MEMORIAM AGITUR HIC DE RATIONE, UBI CONSIDERATUR RATIONIS INITIUM, EXERCITIUM, IUDICIUM, VITIUM. QUANTUM AD INITIUM CONSIDERATUR PRINCIPIUM EFFECTIVUM ET CAUSA UNDE PROFICISCITUR, MATERIA SEU SUBIECTUM CUI INSERITUR, FORMA SCILICET EXPERIENTIA QUA NUTRITUR, FINIS QUO PERFICITUR

4.19.1. Rationem diximus esse necessariam post sensum, ingenium et memoriam. Haec enim ita memoriae cohaeret quod altera in nobis sine altera officium suum implere non valet. Nam memoria sequentia praeteritis et connectimus et, mediante quodam praesenti quod in anima tenemus, coniungimus; ratione vero de iis omnibus iudicamus. Nec certe in nobis memoria recordari potest sine ratione, nec ratio sine memoria potest aliquatenus discernere sive iudicare. Consideremus autem rationis initium, exercitium, iudicium, vitium. Quantum ad initium considera principium effectivum et causam unde proficiscitur, materiam sive subiectum cui inseritur, formam scilicet experientiam qua nutritur, finem etiam quo perficitur.

4.19.2. Quantum ad causam efficientem considera unam esse rationem perfectam quae praestat omnium rerum scientiam. Haec est omnium rerum anterior, quia cum omnia ratione facta sint, effectus omnis sua est causa posterior; nam si mundus factus est ratio fuit ut fieret mundus; prior ergo ratio quam mundus. Sed ante mundum nihil nisi Deus.

Capítulo XIX

DESPUÉS DE LOS SENTIDOS, EL TALENTO Y LA MEMORIA SE TRATA AQUÍ SOBRE LA RAZÓN, DONDE SE CONSIDERA EL COMIENZO DE LA RAZÓN, SU EJERCICIO, JUICIO Y DEFECTO. EN CUANTO AL COMIENZO SE CONSIDERA EL PRINCIPIO ACTIVO Y LA CAUSA DE DONDE PARTE, LA MATERIA O EL SUJETO EN EL QUE SE INSERTA, LA FORMA, ES DECIR, LA EXPERIENCIA CON LA QUE SE ALIMENTA Y EL FIN CON QUE SE REALIZA

4.19.1. Hemos dicho que la razón es necesaria después de los sentidos, el talento y la memoria. Pues está unida a la memoria, de tal forma que la una sin la otra no es capaz en nosotros para completar su función. Ya que por la memoria no sólo enlazamos el futuro con el pasado, sino que también, mediante una especie de presente que tenemos en el alma, juntamos el uno con el otro; pero con la razón juzgamos todos ellos. Y ciertamente en nosotros la memoria no puede recordar sin la razón, ni la razón sin la memoria puede hasta cierto punto discernir o incluso juzgar. Consideremos, pues, el comienzo de la razón, su ejercicio, juicio y defecto. En cuando al inicio, ten en cuenta el principio activo y la causa de donde procede, la materia o el sujeto al que se inculca, la forma, es decir, la experiencia con la que se alimenta, el fin con el que se perfecciona.

4.19.2. En cuanto a la causa eficiente, ten en cuenta que existe una única razón perfecta que supera al conocimiento de todas las cosas. Ésta es anterior a todas las cosas, porque, como todas las cosas se han hecho por la razón, todo efecto es posterior a su causa, pues, si el mundo se hizo, existió una razón para que se hiciera el mundo; luego la razón es anterior que el mundo. Pero antes del mundo nada existió

Ratio igitur aeterna et idem quod Deus aeternus: nam nec ratio sine Deo fuit, nec sine ratione Deus esse potuit. Et ut dicit Augustinus in *Epistola ad Evodium:* «Connexio autem atque unitio rationis ad Deum, et Dei ad rationem, Patris ad Filium, Filii ad Patrem, principia sibi quodammodo et causas existendi praestant, quia alterum sine altero esse non potest»[1]. Deficitur in verbis et quomodocumque dicitur ne sileatur. Utrum autem germen rationis Deum dicamus an Dei germen rationem, quia nec fructus sine radice esse potest nec radix sine fructu aliquid, similitudo sit ducta ut quiddam intelligentiae de Deo signetur. Vivit enim et in grano tritici ratio fecundans quo sterile non sinitur esse, sed iterum si granum tritici non esset, ex qua re ista produceret ratio non haberet. Cum igitur ratio, quae Deus est, aut ostendat Deum rationem aut rationem esse Deum, unum quodammodo alterum ostendens, non ostenditur nisi per filium pater, nec filius ostenditur nisi per patrem.

4.19.3. Ab hac ergo ratione aeterna ratio proficiscitur et humanae sive intellectuali menti inseritur. Nam rationali spiritui vis gemina est concessa ab eo qui est ratio aeterna, ratio scilicet qua discernat et affectio qua diligat: ratio ad veritatem, affectio ad virtutem. Ex ratione oriuntur consilia recta, ex affectione desideria sancta, ex illa omnis veritas et spirituales sensus, ex ista omnis virtus et ordinati affectus. Hoc autem est quando ratio summae sapientiae luce illustratur et affectio regulae summae iustitiae coaptatur et per studium sapientiae frequenter inducitur animus ad exercitium iustitiae, et Lia Iacob supponitur dum Rachel in cubili esse speratur[2]. Nam ut dicitur in libro *De duodecim Patriarchis:* «In cubiculo Rachel totiens quaeritur quotiens in lectione sacra spiritualis intelligentia indagatur.

[1] AUGUSTINUS, *Epist.* CXL (PL 33,702).
[2] RICHARDUS A S. VICTORE, *Beniamin minor,* III (PL 196,4BA).

sino Dios. Así pues, la razón es eterna y lo mismo que Dios es eterno: puesto que ni la razón existió sin Dios, ni sin la razón pudo existir Dios. Y como dice Agustín en la *Carta a Evodio:* «En cuanto a la conexión y unión de la razón a Dios, y de Dios a la razón, del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, parecen constituirse en principios y causas de existencia, porque no puede existir el uno sin el otro». Se es deficiente en palabras, y de cualquier modo que se dice para que no se deje en silencio. Pero ¿diríamos que Dios es el germen de la razón o la razón el germen de Dios?, porque ni puede haber fruto sin la raíz, ni la raíz sin fruto es algo, trátase como un símil para señalar algún entendimiento respecto a Dios. De hecho, en un grano de trigo vive una razón fecundante, por lo que no se le deja que sea estéril, pero, si no existiese el grano de trigo por segunda vez, no habría de dónde sacar esa razón. Así, pues, como la razón, que es Dios, muestra a Dios como razón o que Dios es la razón, al mostrar de cualquier modo que lo uno es lo otro, el padre no se muestra sino por medio del hijo, ni el hijo se muestra sino a través del padre.

4.19.3. Por tanto, la razón sale de esta razón eterna y se inserta en la mente humana o intelectual. Ya que el poder doble se concedió al espíritu racional a partir de aquel que es la razón eterna, es decir, la razón por la que puede discernir y el afecto por el que ama: la razón hacia la verdad, el afecto hacia la virtud. De la razón se originan decisiones justas, del afecto sentimientos santos, de aquélla toda la verdad y los sentimientos espirituales, de ésta toda la virtud y los afectos ordenados. Pero esto sucede cuando la razón se ilumina con la luz de la suprema sabiduría, y este afecto se adapta a la regla de la suprema justicia, y por medio del estudio de la sabiduría el espíritu es llevado frecuentemente al ejercicio de la justicia y Lía se pone debajo de Jacob mientras se espera que esté Raquel en el lecho. Pues, como se dice en el libro de *Los doce Patriarcas:* «En el dormitorio tantas veces se busca a Raquel cuantas en la lectura sagrada se intenta encontrar el conocimiento espiritual. Pero todo

Sed quamdiu ad sublimia penetranda non sufficimus, diu cupitam, diligenter quaesitam Rachel nondum invenimus. Et tunc gemere et plangere nostram caecitatem incipimus et sic pro Rachel Liam invenimus»[3].

4.19.4. Sic ergo iam a ratione profecta ratio et menti rationali inserta per experientiam nutritur et ut scientiam acquirat in multis et variis exercetur. Est enim ratio secundum Augustinum «aspectus animi quo per se ipsum non per corpus verum intuetur»[4]; «ratiocinatio vero est rationis inquisitio, hoc est aspectus eius, motio per ea quae aspicienda sunt»[5]. Ratiocinatio quaerit, ratio invenit. Aspectus hic in rem aliquam coniectus cum eam videt scientia, cum non videt hominis ignorantia[6]. Et licet multa discamus legendo, multa audiendo, multa ex insito nobis rationis iudicio, numquam tamen rationis perfectionem quae in vera discretione consistit possumus obtinere sine experientiae magisterio. Sicut enim singulis virtutibus satagimus studium frequens impendere, quod dum facimus necesse est nos saepius cadere et oportet saepe resurgere et per frequentem lapsum addiscere qua vigilantia, qua cautela oporteat virtutum bona acquirere vel custodire; sic in ratione, dum lux veritatis et falsitatis fumus velut in eadem facula suas vices alternant, mentem rationalem ad veritatis et sapientiae lucem illuminant[7].

4.19.5. Perficitur ergo ratio tandem quando, exercitata et vegetata in cognitione veri creati, perducitur ad plenam cognitionem sui et inde sublevatur ad contemplationem Dei. Frustra enim cordis oculum erigit ad videndum Deum qui nondum est idoneus ad videndum et cognoscendum se ipsum[8]. Et quod satis mirabile videtur, ubi moritur

[3] Ibíd., IV (PL 196,3AB); Guido Carthusiensis, *Epistola ad Fratres de monte Dei,* I. 11 (PL 184,329D).
[4] Augustinus, *De immortalitate animae,* VI (PL 32,1026).
[5] Augustinus, *De quantitate animae,* XXVII (PL 82,1065).
[6] Ibíd.
[7] Richardus a S. Victore, *Beniamin minor,* LXVII (PL 196,48B).
[8] Ibíd., LXXI (PL 196,51B).

el tiempo que no somos suficientes para penetrar en lo más elevado, todavía no encontramos a Raquel, largo tiempo deseada, diligentemente buscada. Y entonces comenzamos a gemir y a llorar nuestra ceguera y así en lugar de Raquel encontramos a Lía».

4.19.4. Por tanto, así la razón, que ha salido ya de la razón y ha sido insertada en la mente racional, se alimenta por medio de la experiencia, así, y para adquirir sabiduría, se ejercita en muchas cosas diversas. Es, pues, la razón según Agustín «la mirada del espíritu con el que la verdad se ve por sí misma y no mediante el cuerpo»; «pero razonamiento, en cambio, es la búsqueda de la razón, esto es, de su aspecto, el movimiento a través de lo que se ha de mirar». El raciocinio busca, la razón encuentra. Esta mirada dirigida hacia algún objeto, cuando lo ve, es sabiduría, cuando no lo ve, ignorancia humana. Y, aunque aprendamos mucho leyendo, mucho escuchando, mucho del juicio de la razón innato en nosotros, sin embargo nunca podemos alcanzar la perfección de la razón, que se basa en el verdadero discernimiento, sin el magisterio de la experiencia. Pues así como nos esforzamos en dedicar una atención frecuente a cada una de las virtudes, porque mientras lo hacemos es inevitable que caigamos muy a menudo, y conviene que a menudo nos levantemos y aprendamos por medio de nuestro frecuente desliz con qué atención, con qué cuidado conviene adquirir o guardar los bienes de las virtudes, así en la razón, mientras la luz de la verdad y el humo de la falsedad como en una misma pequeña antorcha alternan sus turnos, iluminan la mente racional a la luz de la verdad y de la sabiduría.

4.19.5. Por tanto, la razón se perfecciona finalmente cuando, ejercitada y purificada en el conocimiento de la verdad creada, es conducida hasta el pleno conocimiento de sí y desde allí se eleva hasta la contemplación de Dios. Pues en vano levanta los ojos del corazón para ver a Dios el que todavía no es digno de verse y conocerse a sí mismo. Y lo que parece más admirable, cuando muere y la razón

et occumbit ratio, ibi perficitur, «quia cum mens hominis supra se ipsam rapitur omnes humanae rationis angustias supergreditur. Ad illud enim quod supra se elevata et in extasi rapta de divinitatis lumine conspicit omnis humana ratio succumbit»[9]. Hanc humanae rationis perfectionem, dixerim autem defectum, in raptu scivisse per experientiam credo Apostolum; non enim aestimet humana ratio ad illius divini luminis claritatem argumentando posse penetrare, non ratiocinatione posse comprehendere. Si enim aliqua ratiocinatione comprehendi posset lumen illud inaccessibile non esset, nec Apostolus raptum se diceret[10].

Capitulum XX

DE EXERCITIO RATIONIS. QUOMODO OPORTEAT SE RATIO EXERCERE DISCURRENDO SALUBRITER PER CREATURARUM CONDITIONEM, CONVERTENDO SE HUMILITER IN SUI CONSIDERATIONEM, ERIGENDO SE SUBTILITER IN CREATORIS SUI CONTEMPLATIONEM, EXPERIENDO SUAVITER SAPIENTIAE DELECTATIONEM

4.20.1. Rationis exercitium igitur videamus. Exercetur autem ratio de conclusione ad conclusionem varie discurrendo. Sed caute pergendum est propter curiositatem quae procedit in obviam, quae de rerum cognitione nihil aliud quaerit nisi laetitiam aut iactantiam. Nam in via veritatis phantasmata nostra occurrunt et quasi fures insidiantes nos transire non sinunt, sed rationi plagas erroris infligunt et

[9] Ibíd., LXXIII (PL 196,52D).
[10] Ibíd., LXXIV (PL 196,53A).

perece, entonces se perfecciona «porque cuando la mente del hombre es arrebatada por encima de ella sobrepasa todas las angustias de la razón humana. Pues ante aquello que, elevada por encima de sí misma y arrebatada en éxtasis, ve a partir de la luz de la divinidad, sucumbe toda razón humana». Esta perfección de la razón humana, yo habría dicho en cambio defecto, creo que el Apóstol la conoció por la experiencia del rapto; pues no considere la razón humana que puede entrar en aquella claridad de la luz divina argumentando, ni puede comprender con el raciocinio. Pues, si con algún razonamiento pudiera comprenderse, aquella luz sería inaccesible, y el Apóstol no diría que fue raptado.

Capítulo XX

DEL EJERCICIO DE LA RAZÓN. CÓMO CONVENDRÍA QUE SE EJERCITARA LA RAZÓN, DISCURRIENDO PROVECHOSAMENTE A TRAVÉS DE LA CONDICIÓN DE LAS CRIATURAS, VOLVIÉNDOSE CON HUMILDAD A LA CONSIDERACIÓN DE SÍ MISMO, ELEVÁNDOSE ÍNTIMAMENTE A LA CONTEMPLACIÓN DE SU CREADOR, EXPERIMENTANDO CON PLACER EL DELEITE DE LA SABIDURÍA

4.20.1. Así pues, veamos el ejercicio de la razón. Y la razón se ejercita discurriendo de conclusión a conclusión alternativamente. Pero se ha de proceder con precaución por la curiosidad que se presenta, que sobre el conocimiento de las cosas no busca sino el gozo y la vanagloria. Ya que en el camino de la verdad nos asaltan nuestros propios fantasmas y como ladrones que nos acechan no nos permiten ir más allá, sino que infligen a la razón las desgracias del error y

vulneratos in loca latebrosa et obscura proiciunt. Animam ergo, fame et siti curiositatis oscitantem et inanibus phantasmatibus aestuantem, tamquam pictis epulis refici saturarique volentem, pascamus solida veritate, quia sapientia vel scientia certa haberi non potest nisi sit rerum quae sint eodem modo se habentes et aeternae aut per medium infallibile.

4.20.2. Exercetur ratio diversis hominum differentiis, diversis studiis. Alii linguam informant, elementa figurant, verborurn inflectiones, compositiones, divisiones: audiunt, conferunt, repetunt, memoriterque conservant; alii ferventiori studio disputationibus vacant et quibusdam verborum invectionibus socios implicant et defraudant; alii verborum faleris nitorem sermonis ostentant; alii terrarum spatia et diversarum mensurarum explicant formas; alii sonorum diversas proferunt melodias; alii numeros; alii numerorum potentiam contemplantur; alii cursus et positiones siderum et conversionem coeli quibusdam instrumentis declarare conantur.

4.20.3. In his omnibus diversa est forma discendi et potest ratio quandoque utiliter, quandoque inutiliter exerceri, quae tamen minori indulgentur aetati; alioquin laqueus est mundus qui sub imagine veritatis latet occultus. Occultus enim est quando foris speciem veritatis ostendit et intus venenum falsitatis infundit. Sic imprudentes multi, pertinaci et inutili labore naturas rerum inquirunt, Auctorem vero suum et naturarum omnium Artificem nesciunt, et tamen quaerere negligunt, quasi sine Deo veritas valeat inveniri; quos videmus extra semetipsos abduci ut dum ad alia considerandа, quae ad rem non pertinent, curiosius evagantur, ad se minime revertuntur.

4.20.4. Sic enim solent aves capi, quibus in tenebris noctis hinc lumen ostenditur quod intueantur et praepara-

nos lanzan heridos a lugares impenetrables y oscuros. Por tanto, alimentemos con una verdad firme el alma, que bosteza por el hambre y la sed de curiosidad y que arde por vanos fantasmas, como queriendo restablecerse y saciarse con manjares pintados, porque no se puede tener sabiduría o conocimiento seguro a no ser de lo que del mismo modo se tiene a sí mismo y es eterno o a través de un medio infalible.

4.20.2. La razón se ejercita con diversos estudios al ser diversas las diferencias de los hombres. Unos forman su lengua, perfilan los elementos, las variaciones de las palabras, sus composiciones, sus divisiones: escuchan, compararan, repiten y guardan de memoria; otros se dedican a las discusiones con pasión más ardiente, y envuelven y engañan a sus compañeros con algunas invectivas verbales; otros muestran discursos brillantes con las apariencias de las palabras; otros exponen la extensión de la tierra y las formas de las distintas medidas; otros producen diferentes melodías de los sonidos; otros los ritmos; otros examinan el valor de los números; otros intentan demostrar con ciertos instrumentos los recorridos y las posiciones de los astros y el movimiento circular del cielo.

4.20.3. En todos ellos es diversa la forma de aprender y la razón puede ejercitarse unas veces con provecho, otras sin él, lo que se permite a una edad menor; por otra parte es una trampa el mundo que se mantiene oculto bajo una imagen de la verdad. Pues está oculto cuando en el exterior muestra una apariencia de verdad y en el interior arroja el veneno de la falsedad. Así, muchos investigan la naturaleza de las cosas con un esfuerzo persistente e inútil, pero ignoran al Autor y Artífice de toda la naturaleza, y sin embargo desprecian buscarlo, como si la verdad pudiera encontrarse sin Dios; vemos que éstos son conducidos fuera de sí mismos cuando, mientras van de un lado a otro con bastante diligencia para observar lo que no pertenece al asunto, se vuelven muy poco hacia sí.

4.20.4. Así suelen cazarse de hecho las aves, a las que en las tinieblas de la noche por un lado se les muestra una

tur hinc laqueus quo capiantur. Quid enim prodest homini si rerum omnium naturam subtiliter investiget, efficaciter comprehendat, ipse autem unde venerit aut quo iturus sit non consideret, non caveat, non attendat? Exercere igitur ratio et discurre salubriter per creaturarum conditionem, convertere humiliter in tui considerationem, erigere subtiliter in Creatoris tui contemplationem, experire suaviter sapientiae delectationem.

4.20.5. Discurre igitur per creaturarum conditionem attendens earum esse proprium, divinum in eis beneficium, debitum et impensum ministerium, tuae damnationis opprobrium.

4.20.6. Earum esse proprium ostendit vanitatem, quia sicut omnis creatura est de nihilo ita in nihilum eam tendere cernimus per quotidianam immutationem.

4.20.7. Divinum vero beneficium in creaturis ostenditur cum ex eius munere divinum vestigium, imago et similitudo secundum creaturarum differentias reperitur.

4.20.8. Debitum ministerium a creatura impenditur dum a coelo lux et temporum vicissitudines, ab aëre vitalis flatus, genera volatilium, ab aqua potuum diversitas, a terra diversa vegetabilia ministrantur. Humanae vero damnationis surgit opprobrium cum ex creaturis qnae factae sunt nobis ad usum irritamus nostrae libidinis argumentum.

4.20.9. Convertere humiliter in tui considerationem, quia si ignoras te, o pulcherrima mulierum, actum est de te; egredere et pasce edos tuos et similitudinem assume brutorum (Cant 1,7). Convertere ratio in requiem tuam et invenies Sapientiam te docentem; scrutare Scripturas et invenies Dominum non in multitudine vel hominum frequentia loqui solitum sed in campis, in solitudinibus et montibus, in som-

luz para que la miren y por otro lado se prepara el lazo para cazarlas. ¿Y de qué le sirve al hombre que investigue minuciosamente la naturaleza de todas las cosas, la comprenda con éxito, pero no tiene en cuenta, no le preocupa, no presta atención a de dónde viene y a dónde va él mismo? Así pues, ejercítate, razón, y discurre provechosamente a través de la condición de las criaturas, vuélvete humildemente a la consideración de ti mismo, elévate de forma penetrante a la contemplación de tu Creador, experimenta suavemente el placer de la sabiduría.

4.20.5. Discurre, pues, a través de la condición de las criaturas prestando atención a su propio ser, que en ellas hay un favor divino, un servicio debido y costoso, el oprobio de tu propia condenación.

4.20.6. Su propio ser muestra la vanidad, porque, así como toda criatura sale de la nada, así vemos por el cambio diario que tiende a la nada.

4.20.7. En cuanto al favor divino, se muestra en las criaturas cuando por un don suyo se encuentra la huella de Dios, su imagen y semejanza según las diferencias de las criaturas.

4.20.8. El servicio es pagado por las criaturas, mientras la luz y las alternancias temporales son suministradas por el cielo, el soplo vital, y las diferentes clases de aves por el aire, la diversidad de bebidas por el agua, los distintos vegetales por la tierra. Pero surge el oprobio de la condenación humana, cuando a partir de las criaturas que han sido creadas para nosotros, para utilidad nuestra, provocamos la justificación de nuestra pasión.

4.20.9. Vuélvete humildemente a la observación de ti misma, porque si no te conoces, tú la más hermosa de las mujeres, han tratado de ti; sal y apacienta a tus cabrillas y toma la apariencia de los animales (Cant 1,7). Vuélvete, razón, a tu propio descanso y encontrarás la sabiduría enseñándote; examina atentamente las Escrituras y encontrarás al Señor que solía hablar no entre la multitud y concurrencia de los hombres, sino en lugares abiertos, desiertos y mon-

nis et per noctis silentium; et licet propter salutem mundi se mundo manifestaverit, tamen quod dicebat in tenebris, quod in auribus audiebant, discipulis praedicari in lumine et super tecta praecepit (Mt 10,27).

4.20.10. Legem accepit Moyses in solitudine, loquitur cum Domino in monte (Ex 19ss), quia semper Dominus rationem ad secretum vocat, ipsam ammonens ut se in se recolligat et se ipsam attendat. Ita ad archam columba revertitur (Gen 8,8-9), ubi corvus egrediens vel aquis intercipitur, vel cadaveribus inescatur (Gen 8,7), ubi divina girovaga violatur.

4.20.11. Erigere subtiliter in Creatoris tui contemplationem. Nullum enim est utilius exercitium aut dignius rationi quam in eo quod melius est et ceteris praeminet exerceri. Haec est sola sapientia quae praeminet menti, qua nihil est dignius ad quaerendum, dulcius ad inveniendum, utilius ad habendum. Ab ipsa enim et ad ipsam condita est humana ratio ut ad ipsam sit mentis conversio sicut imago ad illud cuius est imago.

4.20.12. Sicut enim corpus naturali suo statu erigitur in coelum, quod dignissimum est omnium corporum, sic ratio spiritualis erigatur in Spiritum Increatum, non superbe sapiendo, sed pie diligendo, et licet subtiliter, tamen sobrie cognoscendo, et tanto validioribus exercitiorum studiis, quanto altior est ad quam nititur sublimitas maiestatis. Illud exercitium amat silentium, bonam conscientiam, non tumidam scientiam; virtutum radices non verborum flores; verba dulcia, ardentia et devota, pacifica, humilia, humilibus consentientia, non cavillantia, non disputantia, non garrula, non nugigerula, non verbosa, non contentiosa, non curiosa, non ampullosa.

tañas, en los sueños en medio del silencio de la noche; y aunque por la salvación del mundo se manifestó al mundo, sin embargo ordenó a sus discípulos predicar a la luz y desde encima de los tejados lo que decía en lo oscuro, y lo que oían al oído (Mt 10,27).

4.20.10. Moisés recibió la ley en el desierto, habla con el Señor en la montaña (Éx 19ss) porque el Señor siempre llama a la razón a un lugar apartado, advirtiéndole a la misma que se recoja en sí misma y se escuche a sí misma. Así, la paloma regresa al arca (Gén 8,8-9), cuando el cuervo al salir o es interceptado por las aguas, o se alimenta de los cadáveres (Gén 8,7), cuando el ave divina que va y viene volando es atacada.

4.20.11. Elévate de forma penetrante a la contemplación de tu Creador. Pues ningún ejercicio es más útil y más digno para la razón que ejercitarse en aquello que es lo mejor y está por encima de lo demás. Ésta es la única sabiduría que supera a la mente, no hay nada más digno de buscar que ésta, más dulce de encontrar y más útil de poseer. Pues la razón humana fue creada de ella misma y para ella misma, para que haya una conversión de la mente hacia ella misma, como la imagen hacia aquello de lo que es imagen.

4.20.12. Pues, así como el cuerpo se eleva desde su estado natural hacia el cielo, que es el cuerpo más digno de todos los cuerpos, así la razón espiritual se debe levantar hacia el Espíritu increado, no entendiendo con arrogancia, sino amando piadosamente con afecto, y tratando de conocer aunque minuciosamente, sin embargo con prudencia, y con la práctica de ejercicios tanto más fuertes cuanto más alta es la grandeza de la majestad hacia la que se esfuerza en alcanzar. Ese ejercicio ama el silencio, la buena conciencia, no la ciencia engreída; las raíces de las virtudes no son florituras de las palabras; sino las palabras dulces, ardientes y devotas, pacíficas, humildes, que se corresponden con los humildes, no engañosas, no controvertidas, no charlatanas, no portadoras de naderías, llenas de palabrería, no obstinadas, ni indiscretas, ni enfáticas.

4.20.13. Haec est ratio quae a Deo cui appropiat meretur illuminari et sapiens a Sapientia fieri et imago Imagini conformari. Sic enim est condita ratio humana ut in ea tamquam in speculo quodam suo divina Sapientia reluceret et quae in se videri non poterat in sua imagine visibilis appareret. Sed per peccatum primi parentis pulvis superiectus est peccati rationi humanae et ignorantiae caligo oppansa lumen intercepit Sapientiae. Inde est quod postquam domus Domini legitur aedificata continuo implevit eam nebula (3 Reg 8,10), quae tamen dissolvitur quando veritas manifestatur, ignorantia pellitur, mens illuminatur et in Dei contemplationem assurgitur.

4.20.14. Experire suaviter sapientiae delectationem. Haec est rationis exercitatio in qua mirabili reficitur gaudio, cum affectum reficit devotio et intellectum contemplatio. Bene dico reficit ex quadam praelibatoria et dispensatoria dulcedine, sed non perfecte satiat ut specie ad speciem contemplemur, sicut erit in aeternitate, quia «magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te» (Ps 30,20). Hanc tamen gustamus ad praesens sed rara hora et parva mora. Sed cur hanc delectationem continuare non possumus cum illud in quo minus appetitus rapitur et cum minori fastidio exerceatur et magis continuetur? Sed certe spiritualia proportionantur homini et quae comprehensori sunt praemia nondum conveniunt viatori. Et vide quoniam ad illud ad quod minime sufficimus ipsum minime continuare possumus, ad illam vero contemplationem ex qua tanta dulcedo sequitur, minime possumus ex nobis, sicut nec vespertilionis oculus ad lumen solis; et vide quod a maxime simplici removetur quod est compositum maxime, quare homo cito labitur a divina et simplici contemplatione.

4.20.13. Ésta es la razón que merece ser iluminada por Dios, a quien se acerca, y llegar a ser sabia por la Sabiduría y ajustarse como imagen a la Imagen. Pues la razón humana fue creada de tal manera que en ella brillara la Sabiduría divina como en una especie de espejo suyo y que se mostrara visible en su imagen, la que no podía ser vista en sí misma. Pero por el pecado de los primeros padres el polvo del pecado fue arrojado sobre la razón humana y la extensión de niebla de la ignorancia interceptó la luz de la sabiduría. De ahí es que se lee después que la casa del Señor fue edificada al punto la llenó la nube (1 Re 8,10), que sin embargo se disuelve cuando la verdad se revela, se expulsa la ignorancia, la mente se ilumina y se eleva hacia la contemplación de Dios.

4.20.14. Experimenta dulcemente el placer de la sabiduría. Éste es el ejercicio de la razón en el que se restablece con un gozo admirable, cuando la consagración incondicional obtiene el afecto y la contemplación la comprensión. Digo bien lo restablece por una cierta dulzura que degusta y suministra, pero no satisface completamente que la contemplemos en presencia ante la presencia, como será en la eternidad porque «qué grande es la bondad de la dulzura, Señor, que guardas para los que te temen» (Sal 30,20). Sin embargo, la saboreamos en la actualidad pero en un tiempo excepcional y con una pequeña tardanza. Ahora bien, ¿por qué no podemos continuar este deleite cuando es arrebatado aquello en lo que hay menos apetito y cuando se realiza con menor esfuerzo y se contiene más? Pero sin duda los bienes espirituales se proporcionan al hombre y estos premios que son para el que goza de la visión beatífica todavía no convienen al viajero. Y mira porque ante aquello en lo que somos muy poco suficientes, eso mismo muy poco lo podemos continuar; ciertamente a la contemplación aquella de la que se deriva tanta dulzura, de ningún modo podemos por nosotros mismos como ni los ojos del murciélago ante la luz del sol; y mira que se aparta más de lo simple lo que es más compuesto sobre todo, por lo que el hombre desciende en seguida de la divina y simple contemplación.

4.20.15. Inde est, ut puto, quod natura simplex vel ad simplicem reducta sicut est angelica, continuo contemplatur, continue delectatur, quia eius operatio nec motui nec lassitudini admiscetur. Sed in natura composita, sicut est humana, coniungitur operatio motui vel qui est in potentia operante, sicut est in operationibus sensuum, aut qui est in praecedentibus potentiis, sicut operationi rationis et intellectus adiungitur motus imaginativae et memoriae et aliarum virium sensitivarum; et quia motus corporalis dissolvit et per consequens debilitat organa, non continue sentimus, aut ratione movemur, aut intelligimus, aut contemplamur, aut delectamur.

Capitulum XXI

HIC AGITUR DE RATIONIS IUDICIO QUOD EST NATURALE IUDICATORIUM AD QUOD IPSA RATIO VERITATEM DISCERNENDO RECURRIT, RECURRENDO LEGES AETERNAS CONSULIT, CONSULENDO QUANTUM EX EIS EST NEQUE FALLITUR, NEQUE FALLIT; DEINDE PER COGNITIONEM AD OPERATIONEM DESCENDIT

4.21.1. Rationis iudicium attendentes consideramus in ratione iudicatorium naturale ad quod ipsa veritatem discernendo recurrit, recurrendo leges aeternas ibidem consulit,

4.20.15. De ahí es, como pienso, que la naturaleza simple o reducida a la simplicidad, como es la angelical, contempla de forma constante, de forma constante se deleita, porque su actividad no se mezcla ni con movimiento ni con cansancio. Pero en una naturaleza compuesta, como es la humana, se une la actividad al movimiento o bien el que está en el poder operante, como es en las operaciones de los sentidos, o el que está en las potencias precedentes, como a la actividad de la razón y de la inteligencia se une la capacidad de imaginar y de la memoria y de las otras capacidades de los sentidos; y porque el movimiento corporal destruye y debilita lógicamente los órganos, no sentimos de una manera seguida, o nos movemos por la razón, o entendemos, o contemplamos o nos deleitamos.

Capítulo XXI

AQUÍ SE TRATA DEL JUICIO DE LA RAZÓN, QUE ES LA FACULTAD NATURAL DE JUZGAR A LA QUE LA PROPIA RAZÓN RECURRE DISCERNIENDO LA VERDAD, ACUDIENDO EXAMINA LAS LEYES ETERNAS, EXAMINANDO CUANTO EN ELLAS EXISTE A PARTIR DE ELLAS, NI SE ENGAÑA, NI ENGAÑA; DESPUÉS POR MEDIO DEL CONOCIMIENTO DESCIENDE A LA EJECUCIÓN

4.21.1. Al considerar el juicio de la razón examinamos la facultad natural de la razón, a la que la propia razón recurre para discernir la verdad, que consulta allí mismo al recurrir a leyes eternas, consultando cuanto de ellas hay ni

consulendo quantum ex eis est neque fallitur neque fallit, et inde per cognitionem ad operationem descendit.

4.21.2. Naturale ergo iudicatorium insertum est rationi ad quod habet recurrere cum ex variis sensibus phantasmata se offerunt phantasiae. Hoc est lumen per quod intellectus naturaliter circa cognoscibilia dividitur in quo scientiarum principia describuntur. Unde dignitatibus facultatum auditis faciliter acquiescit. Nihil enim Sapientissimus Iudex in nobis sine iudicii moderatione fieri petit, quia «honor regis iudicium diligit» (Ps 98,4). Hic est iudex integer, incorruptus, in mente residens, aequitatis trutinam recte et indeclinabiliter tenens in quantum rationibus aeternis innititur et legis aeternae regulas intuetur.

4.21.3. Ergo iam recurrendo ad iudicium ratio legem aeternam consulit per quam immutabiliter de mutabilibus discernit. Mens enim nostra est mutabilis, haec autem lex aeterna quae supra mentem nostram est, in qua est omnium artium veritas mutabilitatem non habet erroris; de qua Augustinus in libro *De vera religione:* «Aeternam legem mundis animis fas est cognoscere; iudicare de ea non est fas»[1]. Sed per eam contingit iudicare, nam iudicans semper est superior iudicato, cuius iudicium qui videre desiderat Augustinum *De vera religione,* librum XII *Confessionum* legat. Et in XI *De civitate* capitulo II et XI et <XXVII> praecipue ostenditur quomodo Aeterna Veritas a ratione consulitur.

[1] AUGUSTINUS, *De vera religione,* XXXI (PL 34,148).

se engaña ni engaña y después por medio del conocimiento desciende a la ejecución[1].

4.21.2. Por tanto, la facultad natural del juicio es innata a la razón a la que tiene que recurrir cuando por parte de los sentidos se ofrecen fantasmas a la imaginación. Ésta es una luz por medio de la que el entendimiento de forma natural se distribuye alrededor de lo conocible, en la que se representan los principios fundamentales de las ciencias. Por eso da crédito con facilidad a las consideraciones oídas de las facultades. Pues el Juez Sapientísimo intenta que no se haga nada en nosotros sin la moderación del juicio, porque «el honor busca el juicio del rey» (Sal 98,4). Éste es el juez íntegro, incorruptible, que reside en la mente, que posee el fiel de la balanza de la rectitud de manera justa y sin desviarse, en cuanto que se sustenta en razones eternas y observa las reglas de la ley eterna.

4.21.3. Por tanto, la razón, al recurrir al juicio, consulta la ley eterna por medio de la que distingue de manera inmutable sobre lo mutable. Efectivamente, nuestra mente es mutable, pero esa ley eterna está por encima de nuestra mente, en la que la verdad de todos los conocimientos no tiene la alteración del error; sobre ésta Agustín en el libro de *La verdadera religión* dice: «Privilegio de las almas puras es conocer la ley eterna; pero no les está permitido juzgarla». Pero por medio de ella llega a juzgar, pues el que juzga siempre es superior al juzgado, cuyo juicio quien desee comprobar lea a Agustín, *La verdadera religión,* libro XII *De las confesiones*. Y en el libro XI de *La ciudad* capítulo II y XI y (XXVII) sobre todo se muestra de qué modo la Verdad Eterna es consultada por la razón.

[1] El *naturale iudicatorium* queda definido por el siguiente texto: La teología del símbolo de san Buenaventura, escrito por Rossano Zas Friz de Col: «En todo caso la luz del intelecto es una luz espiritual, complementaria y perfeccionadora de la luz corporal. Si las cosas existen de tres modos (en ellas, en la mente y en Dios), igualmente esa luz existe en las cosas (luz corporal) en la mente (luz intelectual) y en Dios (luz increada). De tal modo que se puede afirmar que así como el ojo ve las cosas sensibles por una luz corporal, así ve las inteligibles bajo una luz incorpórea. Esa luz es la verdad, que juzga las cosas *(naturale iudicatorium)* y orienta al hombre en sus operaciones naturales.

4.21.4. Unde XXVII capitulo eiusdem libri dicitur quod bruta «lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodammodo radiatur, ut de iis omnibus recte iudicare possimus. Nam in quantum eam capimus in tantum id possumus. Veruntamen inest in sensibus irrationabilium animantium, etsi scientia nullo modo, certe quaedam scientiae similitudo; cetera autem rerum corporalium non quia sentiunt sed quia sentiuntur sensibilia nuncupata sunt, quorum in arbustis hoc simile est sensibus quod aluntur et gignunt. Veruntamen et haec omnia corporalia latentes in natura causas habent, sed causas suas quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur.

4.21.5. Sed nos ea sensu corporis ita capimus ut de iis non sensu corporis iudicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus; iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem. Ad huius sensus officium non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit: ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et hoc amo atque amare me similiter certus sum»[2]. De hoc eodem IX libro *De Trinitate,* capite VI et XII libro c. II et c. III et IX libro c. VI.

4.21.6. Consulendo autem legem aeternam quantum ex ea est, ratio neque fallitur neque fallit, prout dicitur in libro *De vera religione*: «Ille mentitur qui vult videri quod non est; qui autem non volens aliud putatur quam est non mentitur sed fallit tantum. Nam ita discernitur mentiens a fallente quod inest omni mentienti voluntas fallendi etiamsi non

[2] Íd., *De civitate Dei,* XI, 27 (PL 41,341).

4.21.4. Por eso en el capítulo XXVII del mismo libro se dice que los animales «no pueden alcanzar aquella luz incorpórea, con la que nuestra mente es irradiada en cierto modo, para que podamos juzgar rectamente sobre todas estas cosas. De hecho, cuanto mayor es la cantidad que de ella recibimos, tanto más capacitados estamos para juzgar. No obstante, existe en los sentidos de los seres irracionales una cierta semejanza de ciencia, aunque de ningún modo ciencia; las restantes cosas corporales se han llamado sensibles, no porque sienten, sino porque son sentidas; de los que existe algo semejante a sus sentidos en las vides en cuanto que se alimentan y se reproducen. Sin embargo, todos estos seres corporales tienen causas que se ocultan en la naturaleza, pero presentan a los sentidos sus propias formas para ser percibidas por las que la estructura visible de este mundo es hermosa, de manera que parece como si quisieran darse a conocer por ello, puesto que ellos no pueden conocer.

4.21.5. Pero nosotros llegamos a conocer esto por los sentidos del cuerpo de manera que no juzgamos de ello con los sentidos del cuerpo. Pues tenemos otro sentido del hombre interior mucho más poderoso que este, con el que percibimos lo justo y lo injusto; lo justo por su aspecto inteligible, lo injusto por su privación. Para la función de este sentido no presta ayuda ni la agudeza de la pupila, ni los orificios de oídos, ni las fosas nasales, ni la bóveda del paladar, ni tacto alguno corpóreo: allí estoy seguro tanto de que existo como de que conozco y por esto amo y estoy seguro del mismo modo que amo». Sobre esto mismo trata en el libro IX de *La Trinidad*, capítulo VI y en el libro XII c. II y c. III y en el libro IX c. VI.

4.21.6. Al consultar la ley eterna en cuanto existe por ella, la razón ni se engaña ni engaña, según se dice en el libro de *La verdadera religión:* «Miente aquel que quiere parecer lo que no es; pero quien, no queriéndolo, es considerado por algo distinto de lo que es no miente, sino que tan sólo engaña. Porque hay esta diferencia entre el que miente de aquel que engaña, porque el que miente tiene la voluntad

ei creditur; fallens autem esse non potest si non fallit»[3]. Haec Augustinus.

4.21.7. Cum igitur una sit veritas, aeterna, immutabilis, de qua ratio humana non iudicat sed per quam iudicat, quamdiu in ea figitur oculus rationis, si bene purgatus fuerit, neque fallitur neque fallit. Una est qua illustrantur omnes spiritus rationales et intellectuales, ut sicut ab una facie multae in diversis speculis apparent imagines, ita sicut super Psalmum dicitur: «quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum» (Ps 11,2), multae sunt in hominibus veritates. Ideo sicut in XII libro *De Trinitate* dicitur, non illius partis animae quae nobis est pecoribusque communis «sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommunicabiles non essent. Et in iis, nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus de corporalibus iudicare»[4].

4.21.8. Inhaerens igitur legibus aeternis ratio tunc perfecte sapit cum per ea quae contuetur et aspicit se ad operandum convertit: «intellectus enim bonus omnibus facientibus eum» (Ps 110,10). Et revera nusquam se melius deprehendit modus humanae imperfectionis quam in divinae speculo visionis. Sapiens animus et pius per illuminantem et adiuvantem gratiam in contemplatione Summi Boni speculatur regulas incommutabilis veritatis in quantum ad eas pertingere meretur intellectu amoris, et exinde format sibi modum conversationis coelestis et formam sanctitatis. «Et constituit Moyses tabernaculum sicut est ipsi in monte monstratum» (Ex 25,40).

4.21.9. Et si ratio recta, secundum Philosophum, principium est virtutum, quae consuetudinales aut morales dicuntur[5], quid mirum si ratio adiuta per gratiam sive intellectus practicus in verarum virtutum operibus exercetur? Intellec-

[3] Íd., *De vera religione,* XXXIII (PL 34,149).
[4] Íd., *De Trinitate,* XII, 2 (PL 42,999).
[5] Aristoteles, *Magna moralia,* 1, 35, l.c., II, 158, 19.

de engañar aunque no lo consiga; pero el que engaña no puede ser si no engaña». Esto dice Agustín.

4.21.7. Así pues, al ser la verdad única, eterna e inmutable, sobre la que la razón humana no juzga, sino que juzga por medio de ella, todo el tiempo que el ojo de la razón está fijo en ella, si está bien purificado, ni se engaña ni engaña. Una sola es la verdad por la que se iluminan todos los espíritus racionales e intelectuales, de tal manera que así como de una sola cara aparecen muchas imágenes en distintos espejos, así, como se dice sobre el Salmo: «puesto que las verdades han sido despedazadas por los hijos de los hombres» (Sal 11,2), en los hombres hay muchas verdades. Por eso, como en el libro XII de *La Trinidad* se dice, no es propio de aquella parte del alma que tenemos en común con los animales «sino de la razón superior juzgar de cosas corporales según razones incorpóreas y eternas, que si no estuvieran por encima de la mente humana no serían incomunicables. Y con ellas, si no se subordina algo nuestro, no podríamos según ellas juzgar sobre cosas corpóreas».

4.21.8. Así pues, la razón unida a las leyes eternas comprende por completo en el momento que por medio de aquello que observa y ve se transforma para actuar: «pues el entendimiento es bueno para aquellos que lo practican» (Sal 110,10). Y realmente nunca se comprende mejor la dimensión de la imperfección humana como en el espejo de la visión divina. El espíritu sabio y piadoso, por medio de la gracia que lo ilumina y ayuda a la contemplación del Sumo Bien, observa las reglas de la verdad inmutable en cuanto merece llegar a ellas por una percepción del amor, y de ahí conforma para sí la medida de la conversación celestial y la forma de la santidad. «Y construyó Moisés el tabernáculo conforme se le había mostrado en la montaña» (Éx 35,40).

4.21.9. Y, si la razón recta, según el Filósofo, es el origen de las virtudes que se llaman consuetudinarias o morales, ¿qué tiene de extraordinario si la razón ayudada por la gracia o bien el entendimiento práctico se ejercita en las obras de las verdaderas virtudes? Pues el entendimiento, adondequiera

tus enim quocumque applicitus fuerit sive in bonum sive in malum, naturaliter viget, sed relictus sibi rebus saecularibus et nugatoriis se non negat, et infectus vitio tam rationis quam voluntatis perversas texit cogitationes et noxias actiones prosequitur quibus a Deo se separat. Illuminatus vero per gratiam nihil apud se indignum percipit, et voluntatis affectum convertens in virtutis effectum se ipsum Deo coniungit.

Capitulum XXII

SEQUITUR RATIONIS VITIUM. INFECTA EST ENIM RATIO HUMANA MINISTERIO IMAGINATIONIS, OTIO COGITATIONIS, IUDICIO DISCRETIONIS, CONSILIO DELIBERATIONIS

4.22.1. Rationis vitium attendentes eam morbo quadruplici videmus infectam: ministerio imaginationis, otio cogitationis, iudicio discretionis, consilio deliberationis.

4.22.2. Ministerium imaginationis inficit rationem cum eidem rerum visibilium repraesentat speciem. Discurrit autem imaginatio sicut ancilla inter dominam et servum, rationem scilicet et sensum, et quidquid extrinsecus haurit per sensum carnis intus repraesentat ancilla rationis. Nam ratio foras exire non potest, sensus autem carnis ad eam intrare non potest, et ideo imaginatio rationi assistit et, sensu deficiente, eidem ministrare non desinit et sicut sensualitas obsequitur affectioni, sic imaginatio rationi[1].

4.22.3. Sed imaginatio quaedam est bestialis, quaedam vero rationalis: bestialis quando per ea quae vidimus aut sentimus vagando mente discurrimus sine gravitate, sine uti-

[1] Richardus a S Victore, *Beniamin minor,* V (PL 196,4BA).

que se haya dirigido, tanto al bien como al mal, tiene fuerza de forma natural, pero, abandonado a sí mismo, no se niega a los asuntos mundanos y triviales e, imperfecto tanto por falta de la razón como de la voluntad, urde malos pensamientos y persigue acciones perjudiciales con las que se aparta de Dios. Pero, iluminado por medio de la gracia, no recibe nada indigno junto a él y, convirtiendo el afecto de la voluntad en una realización de la virtud, se une a sí mismo a Dios.

Capítulo XXII

VIENEN AHORA LOS DEFECTOS DE LA RAZÓN HUMANA. ES IMPERFECTA POR EL EMPLEO DE LA IMAGINACIÓN, POR EL OCIO DEL PENSAMIENTO, POR LA PRUDENCIA DE LA DISTINCIÓN, POR LA RESOLUCIÓN DE LA DELIBERACIÓN

4.22.1. Al considerar los defectos de la razón, vemos que es imperfecta por una cuádruple enfermedad: por el empleo de la imaginación, por el ocio del pensamiento, por la prudencia de la distinción, por la resolución de la deliberación.

4.22.2. El empleo de la imaginación corrompe la razón cuando le presenta la apariencia de cosas visibles. La imaginación acude corriendo como una esclava entre la dueña y el siervo, es decir la razón y los sentidos, y como esclava de la razón presenta interiormente todo lo que percibe del exterior por los sentidos de la carne. Ya que la razón no puede salir fuera y los sentidos de la carne no pueden entrar hasta ella, y por eso la imaginación asiste a la razón y, al faltar los sentidos, no deja de servir a la misma y, como la sensualidad sigue al amor, así la imaginación a la razón.

4.22.3. Pero hay una especie de imaginación animal, otra por el contrario racional; animal cuando, divagando de un lado a otro con la mente a través de las cosas que vemos o sentimos, discurrimos sin rigor, sin provecho, como hacen

litate, sicut et bestiae; rationalis vero quando ex iis quae per sensum corporeum novimus aliquid imaginabiliter fingimus: aurum enim et domum vidimus et tamen auream domum quam numquam vidimus imaginari possumus [2]. Sed rationalis imaginatio duplex est: quaedam per rationem disposita, quaedam intelligentia permixta. Prima utimur quando secundum visibilium rerum speciem cognitam visibile aliquid aliud mente disponimus, quod tamen non attingit sensus corporeus, licet tamen illud esse corporeum cogitemus. Sic enim ignem infernalem et poenas corporales aeternas, quas videre non possumus, rationis imaginatione et veritate tenemus. Secunda utimur quando per visibilium rerum speciem ad invisibilium cognitionem ascendere nitimur, ut cum terram lacte et melle manantem et muros coelestis Ierusalem ex lapidibus praetiosis et huiusmodi legimus et secundum litteram non accipimus, sed ex proprietate rerum materialium ad spiritualem intelligentiam assurgimus [3]. Prima ergo pertinet ad considerationem futurorum malorum, secunda ad considerationem futurorum bonorum.

4.22.4. Prima imaginatio obstrepit et rationem impedit, secunda rationem quandoque impedit, quandoque expedit: impedit per falsam fictionem, expedit per meditationem, quia quando sancti viri se sentiunt turpibus cogitationibus pulsari et ad delectationem illicitam incitari, in ipso tentationis aditu futura tormenta ante mentis oculos ponunt, et sic per imaginationem ratione dispositam meditando, quidquid illicitum suggeritur extinguunt [4].

4.22.5. Tertia imaginatio rationem erigit et in desiderium aeternorum ascendit sive translatione, sive comparatione, sicut docet in libro *De Patriarchis* Richardus de S. Victore [5].

4.22.6. Secundum est otium cogitationis. Cum enim imaginatio bestialis semper sit garrula, cum tanta impor-

[2] Ibíd., V (PL 196,11BC).
[3] Ibíd., XVIII (PL 196,12B-13B).
[4] Ibíd., XX (PL 196,13D).
[5] Ibíd., XXII (PL 196,15B).

también los animales. Racional, en cambio, cuando, a partir de lo que conocemos por los sentidos corporales, nos representamos algo imaginariamente con la imaginación: pues vemos el oro y una casa y, sin embargo, podemos imaginar una casa dorada que nunca hemos visto. Pero la imaginación racional es doble: una ordenada por la razón, otra mezclada con el entendimiento. Nos servimos de la primera cuando, según la apariencia conocida de las cosas visibles, disponemos otra cosa visible en la mente, que sin embargo no alcanzan los sentidos corporales, a pesar de que pensemos que aquello es algo corpóreo. Así pues, conocemos por la imaginación y la verdad de la razón el fuego del infierno y los castigos corporales eternos, que no podemos ver. Nos servimos de la segunda cuando por medio de la apariencia de las cosas visibles nos esforzamos en alcanzar el conocimiento de las cosas invisibles, como cuando leemos la tierra que mana leche y miel y las murallas de la Jerusalén celestial hechas de piedras preciosas y cosas así y no lo tomamos al pie de la letra, sino que de la naturaleza de los elementos materiales nos elevamos a un conocimiento espiritual. Por tanto, la primera corresponde a la consideración de los males futuros, la segunda a la consideración de los bienes futuros.

4.22.4. La imaginación primera perturba y dificulta la razón, la segunda unas veces dificulta la razón, otras es provechosa: dificulta por la ficción engañosa, es útil por la meditación, porque cuando los hombres santos perciben que los sacuden pensamientos obscenos y los empujan al placer prohibido, en el momento mismo de la tentación colocan ante los ojos de la mente los tormentos futuros, y así, reflexionando por medio de la imaginación dispuesta por la razón, apagan todo lo prohibido que se les pone delante.

4.22.5. La tercera clase de imaginación eleva la razón y asciende hasta el deseo de los bienes eternos, ya sea por traslación, ya sea por comparación, como enseña en el libro de *Los patriarcas* Ricardo de San Víctor.

4.22.6. El segundo defecto es el ocio del pensamiento. Pues, como la imaginación animal es siempre parlanchina,

tunitate perstrepit in auribus rationis ut frequcnter ratio, praebens eidem assensum, cogatur quandoque ad lubricum, quandoque ad reatum illicitae cogitationis.

4.22.7. Hinc est quod aliquando dum psallimus vel oramus vel ad recte iudicandum nos disponimus, tantas patimur cogitationum phantasias ut a cordis oculis nequeamus repellere ipsas et sic per susceptas imaginationes ex vi rationis et vitio corruptae voluntatis texuntur perversae cogitationes a Veritate Prima et rationibus aeternis rationem avertentes[6]. Licet enim cogitationes sine intellectu quaedam inveniuntur vanae et otiosae, quae non repente perimunt sed paulatim corrumpunt rationem, tamen non occupant circa praeternecessaria et rationem inficiunt in sua potentia discretiva, sive sint cogitationes ex veris vel imaginariis sensibilibus procedentes, sive quaedam simulacra cogitationum vel recordationes ultro et multipliciter de memoria scaturientes. Et tales cogitationes magis videntur esse passiones voluntatis quam actiones, quia nulla est ibi intentio cogitantis, sed quod ebullit sponte de memoria formandum se offert intellectui non curanti, et quidquid agitur videtur potius agi in somno dormientis quam in acie cogitantis. Et licet cogitans huiusmodi nolit a se repellere Spiritum Sanctum, tamen quia scriptum est quod Spiritus Sanctus se aufert a cogitationibus quae sunt sine intellectu (Sap 1,5), fit ex culpa negligentis ut spiritus disciplinae se auferat a cogitationibus indisciplinatis, quae quamvis per vim quamdam occultam rationis non tamen fiunt ex ratione, aut trahitur in eas intellectus et ratio cum nullus sit intelligentis assensus.

4.22.8. «Cum vero de rebus seriis bene cogitatur, ut dicit beatus Bernardus in *Epistola ad Fratres de monte Dei,* voluntas libero arbitrio evocat de memoria quodcumque

[6] Ibíd., VI (PL 196,5D).

resuena con tanta violencia en los oídos de la razón que con frecuencia la razón, al prestar asentimiento a la misma, es empujada unas veces a terreno resbaladizo, otras al pecado de los pensamientos ilícitos.

4.22.7. De aquí sucede que alguna vez, mientras cantamos salmos u oramos o nos disponemos a juzgar con rectitud, soportamos tantas visiones de los pensamientos que no podemos alejarlas de los ojos del corazón y así, por medio de las imaginaciones recibidas a partir de la fuerza de la razón y por defecto de una voluntad alterada, se urden pensamientos defectuosos que apartan la razón de la Verdad Primera y de las razones eternas. Aunque se encuentran vacíos e indiferentes algunos pensamientos que no destruyen la razón de inmediato sino que la contaminan poco a poco, sin embargo no ocupan la razón en cosas necesarias y la infectan en su capacidad de discernir, bien sean pensamientos procedentes de cosas sensibles, reales o imaginarias, o bien ciertas representaciones de pensamientos o recuerdos que desbordan la memoria de muchas maneras. Y tales pensamientos parecen ser más pasiones que acciones de la voluntad, porque allí no hay ninguna intención del que piensa, sino que lo que brota espontáneamente de la memoria se ofrece al pensamiento, que está desprevenido, y todo lo que se hace parece que se hace más en el sueño de uno que está dormido que en la lucha del que está pensando. Y aunque el que piensa así no quiere alejar de él al Espíritu Santo, sin embargo, porque está escrito que el Espíritu Santo se aleja de los pensamientos que son insensatos (Sab 1,5), se produce, por culpa del descuidado, que el espíritu de aprendizaje se aleja de los pensamientos indisciplinados, que, aunque se producen por una cierta fuerza oculta de la razón, sin embargo no se producen a partir de la razón, o son arrastrados a ellos el entendimiento y la razón por más que no haya ningún consentimiento del que piensa.

4.22.8. Pero «cuando se piensa rectamente de asuntos serios, como dice san Bernardo en la *Carta a los hermanos del monte de Dios,* la voluntad a su libre albedrío hace sa-

opus habet et intellectum formantem memoriae adhibet, formatumque quidquid illud est intellectus adhibet aciei cogitantis et sic peragitur negotium cogitationis».

4.22.9. «Cum vero de eis quae de Deo vel ad Deum sunt cogitatur et voluntas eo proficit ut amor fiat, continuo per viam amoris infundit se Spiritus Sanctus, Spiritus vitae, et omnia vivificat, adiuvans seu in oratione, seu in meditatione, seu in tractatu infirmitatem cogitantis. Et <continuo> memoria afficitur sapientia cum suaviter sapiunt ei bona Domini, et quod ex eis cogitandum est et formandum in affectum adhibet intellectui. Intellectus vero cogitantis efficitur contemplatio amantis et formans illud in quasdam spiritualis vel divinae suavitatis experientias afficit ex eis aciem cogitantis, illa vero efficitur gaudium fruentis, et tunc de Deo bene cogitatur secundum humanum modum». «Quia modus hic cogitandi de Deo non est in arbitrio cogitantis sed in gratia donantis, ideo praeparandum est cor ut voluntas expediatur ab alienis affectionibus, ratio vel intellectus a sollicitudinibus, memoria ab otiosis et negotiosis et quandoque a necessariis occupationibus, ut voluntas exhibeat puram affectionem, memoria materiam fidelem, intellectus experientiae suavitatem»[7]. Et sic «omnia cooperantur in bonum» (Rom 8,28) et concurrunt in gaudium cogitantis.

4.22.10. Tertium est consilium discretionis. Duobus enim modis in iudicii discretione peccamus, quod maxime patet in moralibus: erramus enim modo in discernenda qualitate, modo in examinanda quantitate. Qui dicit bonum malum, vel malum bonum, in rerum qualitate errat; et qui dicit quod maius est esse minus, et quod minus est esse

[7] GUIDO CARTHUSIENSIS, *Epistola ad Fratres de monte Dei,* II, 2-3 (PL 184,346D-347C).

lir de la memoria cualquier cosa que necesita y aplica a la memoria el entendimiento que conforma, y todo lo que ha sido organizado, el entendimiento lo aplica a la penetración del que piensa y así se llega a la tarea del pensamiento».

4.22.9. Pero «cuando se piensa sobre las cosas que tratan de Dios o se refieren a Dios y la voluntad progresa de tal manera que se produce el amor, al instante por vía del amor se infunde el Espíritu Santo, Espíritu de vida, y vivifica todo, ayudando la debilidad del que piensa tanto en la oración como en la meditación o en la deliberación. Y al instante la memoria es recompensada con la sabiduría cuando los bienes del Señor tienen gusto agradable para ella, ya lo que se ha de pensar y formar a partir de ellos en cuanto al afecto lo aplica al entendimiento. Y el entendimiento del que piensa se realiza como la contemplación de un amante y, dando forma a aquello en unas ciertas experiencias de suavidad divina y espiritual, dota a partir de ellas la agudeza del que piensa y con ella se logra el gozo del que disfruta, y entonces se piensa rectamente sobre Dios dentro de los límites humanos». «Porque esta forma de pensar acerca de Dios no depende de la voluntad del que piensa, sino de la gracia del que da; por eso se ha de preparar el corazón para que la voluntad se libre de influencias ajenas, la razón o el entendimiento de preocupaciones, la memoria de ocupaciones tanto inútiles como útiles y a veces de las necesarias para que la voluntad muestre un afecto puro, la memoria materia fiable, el entendimiento el atractivo de la experiencia». Y así «todas las cosas cooperan al bien» (Rom 8,28) y concurren para deleite del que piensa.

4.22.10. El tercer defecto es la prudencia de la distinción. Pues nos equivocamos de dos formas en la prudencia del juicio, cosa que sobre todo se manifiesta en lo relativo a las costumbres: nos equivocamos, en efecto, unas veces al distinguir la cualidad de las cosas, otras veces al valorar la cantidad. El que llama bien al mal o mal al bien se equivoca en la cualidad de las cosas; y el que dice que es mayor lo que es menor, y lo que es menor que es mayor, se equivoca en la

maius, in quantitate peccat. Qualitas operum profecto eos fefellerat quos Propheta arguebat cum diceret: «Vae qui dicitis bonum malum et malum bonum, ponentes tenebras lucem et lucem tenebras, ponentes amarum in dulce et dulce in amarum» (Is 5,20). In quantitatis examinatione error ille reprehenditur qui per Prophetam redarguitur cum dicitur: «Mendaces filii hominum in stateris ut decipiant ipsi de vanitate in idipsum» (Ps 61,10). Ad hoc enim aliquid in statera appenditur ut eius quantitas non ignoretur. Quamdiu ergo sunt «tenebrae super faciem abyssi» (Gen 1,2), erratur iu discretione iudicii, donec ille qui dixit lumen de tenebris splendescere (Gen 1,3), «emittat lucem suam et veritatem suam» (Ps 42,3), rationem irradiet luminis veritate. Haec est rationis infirmitas, discretionis obscuritas.

4.22.11. Sed cum lumen veritatis in animam desuper venit, sicut luna illuminatur a sole, obscuritatem amittit, adest discretio rationis tollens caliginem et affectiones moderans in virtutem. Nam virtutes in vitia vertuntur nisi per discretionem moderentur. Alioquin timor cadit in desperationem, dolor in amaritudinem, spes in praesumptionem, amor in adulationem, laetitia in dissolutionem, ira in furorem.

4.22.12. Quartum est consilium deliberationis. Sicut iudicii rationis est discutere quid verum, quid falsum, quid bonum, quid malum, ita consilii deliberationis est deliberare quid expediat, quid non expediat unicuique. Et in hoc erratur frequentissime quia quod quibusdam est argumentum coronae fit aliis causa praecipitii et ruinae, sicut multos videmus cadere de gradu sublimiori qui stetissent fortius in inferiori, et multos e contrario in religione salvari, quibus non expediret remansisse in conversatione saeculari. Facilius enim est iudicare quid liceat et quid non liceat, quam eligere

cantidad. La cualidad de las obras sin duda había engañado a aquellos a los que acusaba el Profeta cuando decía: «Ay de vosotros que llamáis al bien mal y al mal bien, que ponéis las tinieblas como luz y la luz como tinieblas, que dais lo amargo por dulce y lo dulce por amargo» (Is 5,20). En la valoración de la cantidad se censura aquel error que se reprocha por medio del Profeta cuando se dice: «Mentirosos los hijos de los hombres en las balanzas hasta el punto de que se engañan a sí mismos sobre su vanidad» (Sal 61,10). Pues para esto se pone algo en una balanza, para conocer su cantidad. Por tanto, mientras están «las tinieblas sobre la faz del abismo» (Gén 1,2), se erraba en la distinción del juicio, hasta que aquél dijo que la luz brille sobre las tinieblas (Gén 1,3), «emita su propia luz y su propia verdad» (Sal 42,3) ilumine la razón con la verdad de la luz. Ésta es la debilidad de la razón, la oscuridad de la distinción.

4.22.11. Pero, cuando la luz de la verdad viene sobre el alma, lo mismo que la luna es iluminada por el sol, pierde la oscuridad, acude la distinción de la razón, disipando la niebla y dirigiendo los sentimientos hacia la virtud. De hecho, las virtudes se convierten en vicios si no se moderan mediante la distinción. Por otra parte, el temor cae en la desesperanza, el dolor en la amargura, la esperanza en la audacia, el amor en el halago, la alegría en la flaqueza, la ira en la locura.

4.22.12. El cuarto defecto es la resolución de la deliberación. De la misma manera que es propio del juicio de la razón resolver qué es verdadero, qué falso, qué bueno, qué malo, así es de la resolución de la deliberación reflexionar qué conviene, qué no conviene a cada uno. Y en esto se yerra con demasiada frecuencia, porque lo que para algunos es motivo de premio se convierte para otros en causa de precipicio y de ruina, tal como vemos precipitarse desde una posición más elevada a muchos que habrían estado con más vigor en un lugar inferior, y por el contrario salvarse con la religión a muchos, a los que no convenía detenerse en los remolinos mundanos. Pues es más fácil juzgar qué es lícito y qué no lo es, que escoger qué conviene o no conviene:

quid expediat, vel non expediat: illud est discretionis, istud deliberationis; illud iudicii, istud consilii. Sic induitur tenebris ratio quae in tenebris sedet et lumen coeli non videt, quia lumen coeli semper praesens habere non valet. «Oritur enim sol et occidit et ad locum suum revertitur» (Eccl 1,5), quia intelligentia veritatis modo datur, modo subtrahitur, et post subtraxionem iterum reparatur. Quamdiu enim in terra vivimus diei et noctis vicissitudines sustinemus; in coelo dies sine nocte in inferno nox sine die; in terra nec dies sine nocte, nec nox sine die. Et haec sufficiant de concomitantibus disciplinam.

Capitulum XXIII

HIC AGITUR DE CONSEQUENTIBUS AD DISCIPLINAM QUORUM PRIMUM EST HUMILITAS IN INTELLECTU QUAE QUATUOR REQUIRIT DE QUIBUS HIC AGITUR

4.23.1. Nunc ad consequentia disciplinam quae perfectum ostendunt discipulum accedamus. Haec autem sunt quatuor: humilitas in intellectu, studiositas in effectu, tranquillitas in affectu, paupertas in censu.

4.23.2. Humilitas in intellectu requirit primo «ut nullam scripturam vilem teneas», quia de genere bonorum est omnis scientia et «Deus scientiarum Dominus est» (1 Reg 2,3) nec aliqua scriptura forte invenitur quae non aliquid contineat speciale, quod utile est[1]. Si multa legis nihil perdis, aliquid forte lucraris. Si non potes omnia legere, sicut dictum est supra, quae sunt utiliora lege; nec eundem laborem in necessariis et in praeternecessariis debes impendere.

[1] Hugo a S. Victore, *De eruditione didascalica,* III, 14 (PL 176,773-775).

aquello es propio de la distinción, esto de la deliberación; aquello del juicio, esto de la resolución. Así se cubre con las tinieblas la razón que se asienta en las tinieblas y no ve la luz del cielo, porque no es capaz de tener siempre presente la luz del cielo. «Pues el sol se levanta, se pone y regresa a su lugar» (Ecl 1,5), porque la comprensión de la verdad unas veces se da y otras se quita, y después de la retirada se repone de nuevo. Todo el tiempo que vivimos en la tierra soportamos las alternativas del día y la noche; en el cielo hay día sin noche, en el infierno, noche sin día; en la tierra ni día sin noche ni noche sin día. Y esto sea suficiente respecto a los aspectos que acompañan a la enseñanza.

Capítulo XXIII

AQUÍ SE TRATA DE LOS ASPECTOS QUE ACOMPAÑAN A LA EDUCACIÓN, DE LOS QUE EL PRIMERO ES LA HUMILDAD EN EL ENTENDIMIENTO QUE REQUIERE CUATRO ASPECTOS SOBRE LOS QUE SE TRATA AQUÍ

4.23.1. Ahora pasemos a los aspectos que acompañan a la educación, que dejan ver la perfección del discípulo. Éstos son cuatro requisitos: humildad en el entendimiento, aplicación en el cumplimiento, calma en el afecto y pobreza en los bienes.

4.23.2. La humildad en el entendimiento requiere primero «que no tengas ninguna escritura como despreciable», porque todo conocimiento procede de la naturaleza de los buenos y «Dios es el Señor de las ciencias» (1 Sam 2,3) y quizá no se encuentra ninguna escritura que no tenga alguna particularidad útil. Si lees mucho no pierdes nada, quizá ganas algo. Si no puedes leer todo, como se ha dicho más arriba, lee lo que es más beneficioso; y no debes invertir el mismo esfuerzo en lo imprescindible que en lo superfluo.

4.23.3. Secundo, ad hanc humilitatem pertinet ut a nemine discere erubescas. Nam in Proverbiis dicitur: «Quod tu non nosti fortassis novit asellus». Sicut enim nullus est in via qui noverit omnia, ita nullus est qui non aliquid speciale acceperit a natura. Hinc illud platonicum magnis effertur laudibus: «Malo aliena verecunde discere quam mea impudenter ingerere»[2]. Maior est enim verecundia ignorare quam hominem causa doctrinae adire; sapientior omnibus eris si ab omnibus discere volueris, ditiores enim sunt qui ab omnibus accipiunt.

4.23.4. Tertio, ad hanc humilitatem pertinet ut cum scientiam adeptus fueris ceteros non contemnas. Nam ut dicit Magister Hugo: «Hoc tumoris vitium inde quibusdam accidit quod suam scientiam nimis diligenter inspiciunt, et inde intumescentes putant alios scire non posse quod ipsi noverunt. Bonus enim lector humilis debet esse et mansuetus, a curis inanibus et voluptatum illecebris prorsus alienus, diligens et sedulus ut ab omnibus libenter discat. Numquam de scientia sua praesumat; perversi dogmatis auctores quasi venena fugiat, diu rem pertractare antequam iudicet discat; non videri doctus sed esse quaerat, dicta sapientium intellecta diligat et ea semper coram oculis quasi speculum vultus sui tenere studeat. Et si qua forte obscuriora intellectum eius non admiserint non statim in vituperium prorumpat ut nihil bonum esse credat nisi quod ipse intelligere potuit»[3]. Propter hoc ostendit Augustinus in VIII *Confessionum* quod qui vult sapientiae vacare quaerat latere: humilitas enim est prima clavis sapientiae[4].

4.23.5. Quarto, ad hanc humilitatem pertinet ut non nimis cito ad maiora conscendas. Qui enim iaces in imo, cur vis videri in summo? Aptissime incedit qui ordinatissi-

[2] Ibíd.
[3] Ibíd., III, 14 (PL 176,774CD).
[4] Augustinus, *Confessiones,* VIII, 2.

4.23.3. En segundo lugar, a esta humildad corresponde que no te ruborices en aprender de nadie. Pues en los Proverbios se dice: «Lo que tú no sabes tal vez lo sabe un asno». Pues, de la misma forma que no hay nadie en la calle que conozca todo, así no hay nadie que no haya recibido alguna particularidad de la naturaleza. De aquí que se trasmita con gran alabanza aquel dicho platónico: «Prefiero aprender con modestia lo ajeno que ofrecer lo mío de manera temeraria». Pues es mayor vergüenza ser ignorante que recurrir a un hombre para aprender; serás más sabio que todos si quieres aprender de todos, pues son más ricos los que reciben de todos.

4.23.4. En tercer lugar, corresponde a esta humildad que cuando hayas alcanzado la sabiduría no menosprecies a los demás. Puesto que como dice el maestro Hugo: «Este vicio de la soberbia por un lado acaece a algunos porque consideran su ciencia con demasiada diligencia, y por otro, llenos de orgullo, piensan que otros no pueden saber lo que ellos mismos saben. En realidad, un buen lector debe ser humilde y tratable; en suma, enemigo de preocupaciones inútiles y de los encantos de los placeres, diligente y dispuesto a aprender de buena gana de todos. Nunca se vanaglorie de su ciencia; huya de los responsables de un dogma equivocado como de un veneno; aprenda a estudiar largo tiempo un asunto antes de juzgar; no busque parecer sabio sino serlo; ame las palabras que ha entendido de los sabios y afánese siempre en tenerlas delante de sus ojos como el espejo de su propio rostro. Y, si algunas quizás demasiado oscuras no han podido llegar a su entendimiento, no estalle al instante en reproches de manera que crea que nada es aceptable sino lo que él mismo pudo entender». Por esto Agustín en el libro VIII de las *Confesiones* manifiesta que quien quiera consagrarse a la sabiduría intente mantenerse oculto: pues la humildad es la llave primera de la sabiduría.

4.23.5. En cuarto lugar, a esta humildad corresponde que no te embarques demasiado pronto en asuntos más importantes. Pues, tú que estás situado en el fondo, ¿por qué quieres aparecer en la cima? Avanza de modo muy

me incedit. Si facis saltum, time praecipitium. Noli nimis festinare. Quid valeas experire, et quid habeas in propriae animae facultate[5]. Prius sunt onera manibus sublevanda quam humeris imponenda. De iis satis determinat beatus Bernardus in libro *De humilitatis gradibus.*

Capitulum XXIV

SEQUITUR STUDIOSITAS IN EFFECTU, QUAE CONSISTIT IN QUATUOR: IN LABORE, IN AMORE, IN CURA, IN VIGILIA

4.24.1. Requiritur etiam studiositas in effectu. Sit igitur studium in opere et nihilominus scrutinium tacitum meditando in mente. Studium quaerendi pertinet ad instantiam operis, scrutinium vero ad diligentiam meditationis. Opus peragunt labor et amor; diligentiam vero cura et vigilia. In iis quatuor consistit studiositas: in labore est ut agas, in amore ut perficias, in cura ut provideas, in vigilia ut attendas. Isti sunt quatuor qui portant lecticam Philo[lo]giae quia mentem cui sapientia praesidet volunt exercere: sed iuvenes a fronte, philos scilicet et <copos>, id est Amor et Labor, lecticam ferunt, quia foris opus peragunt; puellae vero <Epimelia et Agrypnia> quod interpretatur cura et vigilia, ferunt a posteriori, quia intus pariunt consilium, scilicet in secretiori[1]. De iis quatuor require in Martiano *De nuptiis Mercurii et Philologiae,* de coniunctione scilicet sapientiae et eloquentiae.

4.24.2. Unde ibidem dicitur quod «alumnum dilectum prae ceteris convocavit, scilicet Laborem, quo innixa omnem

[5] Hugo a S. Victore, *De eruditione didascalica,* I, c. (PL 176,774AB).
[1] Ibíd., III, 18. (PL 176,716D-777A).

apropiado el que avanza con regularidad. Si das un salto, teme el precipicio. No te apresures demasiado. Tantea qué fuerzas tienes y qué tienes en las facultades de tu propia alma. Hay que sopesar con las manos una carga antes de ponerla sobre los hombros. Sobre esto determina bastante san Bernardo en el libro *Sobre los grados de humildad.*

Capítulo XXIV

SIGUE LA APLICACIÓN EN EL CUMPLIMIENTO, QUE RADICA EN CUATRO ASPECTOS: ESFUERZO, AMOR, ATENCIÓN Y VIGILANCIA

4.24.1. Se requiere también aplicación en el cumplimiento. Así pues, haya pasión en el trabajo y no menos investigación callada en la mente para reflexionar. El afán de búsqueda pertenece a la constancia del trabajo, pero la investigación a la diligencia de la meditación. El trabajo lo llevan a cabo el esfuerzo y el amor; la diligencia, en cambio, la atención y la vigilancia. En estas cuatro cosas consiste la aplicación: el trabajo, para actuar; el amor, para llevar a cabo; el cuidado, para prever, y la vigilancia, para prestar atención. Ésos son los cuatro fundamentos que llevan la silla de la Filología porque quieren ejercitar la mente a la que gobierna la sabiduría: pero por la parte de delante llevan la silla unos jóvenes, a saber «philos» y «copos», esto es el Amor y el Esfuerzo, porque realizan el trabajo de fuera; en cambio, por la parte de atrás llevan la silla unas muchachas (Epimelia y Agripnia), lo que se interpreta como el cuidado y la vigilancia, porque dentro producen la decisión, es decir en lo más oculto. De estos cuatro busca en Marciano en *Las bodas de Mercurio y Filología,* es decir, de la unión de la sabiduría y la elocuencia.

4.21.2. Por eso se dice allí mismo que «llamó al alumno preferido, es decir el Esfuerzo, en el que, apoyándose, ven-

difficultatem supernae conscensionis evicit. Verum idem, qui <Labor ab> eadem vocabatur, non solum in lecticae <culmen> eam sustulit, verum coelum cum domina impiger permeavit. Quippe <consociato> sibi quodam puero renidenti, qui nec voluptariae Veneris filius erat et tamen Amor a sapientibus ferebatur, a fronte lecticam <subvehere> <moliuntur>. Nam postica Epimelia et Agrypnia, dilecta virgini <sustulere> mancipia. Sic enim <Athanasia> praeceperat ut uterque sexus cum Philologia coelum posset ascendere»[2].

Capitulum XXV

SEQUITUR TRANQUILLITAS IN AFFECTU, AD QUAM QUATUOR REQUIRUNTUR: CUSTODIA SANCTITATIS, NOTITIA VERITATIS, ABUNDANTIA CARITATIS ET EXPERIENTIA SUAVITATIS

4.25.1. Sequitur tranquillitas in affectu. Parum enim videre possumus in aëre turbido sed longe melius in sereno aethere et tranquillo. Ad hanc autem tranquillitatem quatuor exiguntur, scilicet: in carne ut sit custodia sanctitatis; in ratione notitia veritatis, in voluntate abundantia caritatis, in memoria vel mente experientia suavitatis.

4.25.2. Quando scilicet carnem non inquinat foetor, rationem non obnubilat error, voluntatem non oblectat vanus amor, memoriam sive mentem non amaricat aut conturbat rancor, tunc enim est in anima tranquillitas. Nam caro affligitur, intellectus illuminatur et falsitas subicitur, Deus dili-

[2] Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 143-145.

ció toda la dificultad de la subida a lo alto. Pero el mismo que ella llamaba Esfuerzo no sólo la sostuvo en la cima de la silla, sino que, infatigable, penetró en el cielo con la señora. Lo cierto es que, unido a cierto niño sonriente, que no era el hijo de la sensual Venus y sin embargo los sabios lo celebraban como Amor, se esfuerzan en transportar la silla por la parte delantera. Y las posteriores Epimelia y Agripnia ofrecieron a la virgen los servicios deseados. Pues así había ordenado Atanasia que ambos sexos pudiesen subir al cielo junto con la Filología»[1].

Capítulo XXV

VIENE AHORA LA TRANQUILIDAD EN LOS AFECTOS, PARA LO QUE SE REQUIEREN CUATRO CONDICIONES: OBSERVACIÓN DE SANTIDAD, NOCIÓN DE VERDAD, ABUNDANCIA DE CARIDAD CRISTIANA Y EXPERIENCIA DE AFABILIDAD

4.25.1. Sigue la tranquilidad en los afectos. Pues poco podemos ver con el aire turbio, pero mucho mejor con el cielo sereno y tranquilo. Para esta tranquilidad se necesitan cuatro condiciones, a saber: en la carne, que haya observancia de la santidad; en la razón, conocimiento de la verdad; en la voluntad, abundancia de caridad cristiana, y en la memoria y en la mente, experiencia de afabilidad.

4.25.2. Esto es cuando el hedor no corrompe la carne, el error no ofusca la razón, el falso amor no distrae la voluntad, el rencor no amarga o altera la memoria o la mente, en realidad entonces hay tranquilidad en el alma. En efecto, la carne es dominada, el entendimiento se ilumina y la falsedad se somete, Dios es amado y el hombre entero,

[1] En *Las bodas de Filología y Mercurio* la litera en la que viaja a los cielos es llevada por Labor y Amor, Epimelia y Agripnia.

gitur et totus homo interior et exterior dulciter soporatur. Non enim habet anima quo divertat vel ad spurcitiam carnis, vel ad fallaciam daemonis, vel ad contemptum Dei vel ad odium proximi. Et forte haec sunt quatuor quae somnum auferunt dormientis: hostis, servus, uxor, vicinus.

4.25.3. Est ergo necessaria custodia sanctitatis in carne. Semper enim sentina sensualitatis a parte inferiori foetorem libidinis evaporat, quae mentem impinguat et impinguatam inspurcat, nisi quis corporeos sensus et aditum cordis diligenter custodiat. Cum enim concupiscentia non vincitur, de ipsa concupiscentia suaves delectationes, lubricae cogitationes pariuntur, et graves corrosiones conscientiae postmodum sentiuntur. Et quia ex imaginationibus lumbi illusionibus replentur, efficitur lumen oculorum inhabile et inefficax ad spiritualium cogitationem. «Lumen, inquit Propheta, oculorum meorum non est mecum» et «lumbi mei impleti sunt illusionibus» et «non est sanitas in carne mea» (Ps 37,11.8). Affligatur igitur corpus, non conteratur; agatur cura carnis non in concupiscentiis sed quadam disciplina spirituali ut neque in modo, neque in cogitatu, neque in quantitate appareat aliquid quod dedeceat servum Dei. Habeat ergo sensus exteriores non duces sed servientes, interiores autem sobrios et efficaces; mulierem in domo sua, scilicet carnem, non litigiosam sed in omnibus institutam, et cogitationum familiam ordinatam. Habeatur caro nostra sicut infirmus in nostra commendatus diligentia, cui multum volenti sunt inutilia neganda, nolenti vero utilia ingerenda. Donec enim aquae inferiores in mare influentes in mari deficiant, quae influunt ex Iordane in mare Mortuum, carnis semper influit in mentem turbulentia et generat caenum.

4.25.4. Est etiam necessaria notitia veritatis in ratione. Cum enim ab interiori non inquietatur animus, gravitate

interior y exterior, se adormece dulcemente. Pues el alma no tiene a dónde desviarse, ya sea hacia la suciedad de la carne, el engaño del demonio, el menosprecio de Dios o el odio del prójimo. Y quizá éstas son las cuatro causas que quitan el sueño al que duerme: el enemigo, el siervo, la esposa y el vecino.

4.25.3. Por tanto es necesaria la observancia de la santidad en la carne. Pues la sentina de la sensualidad evapora desde la parte posterior el hedor de la concupiscencia, que engrasa la mente y una vez engrasada la ensucia, a no ser que alguien vigile con atención los sentidos del cuerpo y el acceso al corazón. Pues, cuando no se vence la concupiscencia, de la misma concupiscencia se engendran agradables gozos, pensamientos peligrosos y se sienten a continuación graves deterioros de la conciencia. Y, como a partir de las fantasías las espaldas se llenan de ilusiones, la luz de los ojos se vuelve incapaz e inútil para pensar en lo espiritual. «La luz, dijo el Profeta, de mis ojos no está conmigo» y «mis espaldas están llenas de ilusiones» y «no hay en mi carne parte sana» (Sal 37,11.8). Por tanto, castíguese el cuerpo, no se destruya: procúrese el cuidado de la carne no en los apetitos sensuales, sino en una cierta disciplina espiritual para que ni en la forma, ni en el pensamiento, ni en la cantidad aparezca algo que sea indigno de un siervo de Dios. Tenga por tanto lo sentidos exteriores no como guías, sino como servidores; los interiores, en cambio, moderados y activos; la mujer en su casa, es decir la carne, no amiga de pleitos, sino instruida en todo y el conjunto de los pensamientos organizado. Téngase nuestra carne como un enfermo confiado a nuestra atención, al que, cuando quiere mucho, se le ha de negar lo perjudicial, y, cuando no quiere, hay que obligarle a tomar lo provechoso. Pues hasta que las aguas inferiores que fluyen hacia el mar acaben en el mar, las que corren desde el río Jordán hacia el mar Muerto, la carne siempre desemboca en la mente con turbulencia y genera lodo.

4.25.4. Es necesaria también noción de la verdad en la razón. Pues, cuando desde el interior no se perturba el

reiecta sursum tollitur intellectus, et velut in loco manenti sereno collustratur cordis oculus quodam intermicante fulgoris interni radio, cuius ducatum sequitur, et regionem lucidam et novam ingreditur et, discussis tenebris, miratur quod prospicit, et mirando amplius inardescit. Et sicut virgula fumi vaporatur ignis incendio et sursum tollitur et amplius tenuatur, ita veritatis notitiae animus appropinquans et omnem terrenae concupiscentiae nebulam exhalans spiritualiter intelligit et veritatem rerum plurium in illa tranquillitate cognoscit. Unde et philosophi montes excelsos leguntur pluries ascendisse ut illustrari possent limpidius veritate[1].

4.25.5. Est etiam necessaria abundantia caritatis in voluntate cum mens in proximi dilectione vegetata ad ipsius divinitatis felices gestit amplexus et nimio succensa desiderio, carnis velamen excedit, et intrans in illud sanctuarium ubi Spiritus ante faciem suam, Iesus Christus, ab illo ineffabili lumine, ab illa inusitata dulcedine penitus absorbeatur, factoque silentio ab omnibus corporalibus, ab omnibus sensibilibus, ab omnibus mutabilibus, in illud quod est, et sic semper est, et id ipsum est, in illud unum perspicacem figat intuitum, vacans et videns «quoniam Dominus ipse est Deus» (Ps 99,3), et inter caritatis ipsius suaves amplexus sabbatizans sine dubio sabbatum sabbatorum.

4.25.6. Quartum est necessaria experientia suavitatis in memoria vel mente. Cum enim mens ab inferioribus promota, a superioribus adiuta pergit in id quod rectum est, et iudicio rationis et assensu voluntatis et mentis affectu et operis effectu erumpere festinat in libertatem spiritus et unitatem cum Deo ut efficiatur unus spiritus cum eo, iam perfectus in caritate incipit sentire de Dei dulcedine. Collectus ad se, extensus extra se, rapitur supra se, discit in

[1] Cf. HIERONYMUS, *Adversus Iovinianum,* II, 10 (PL 23,312).

espíritu, rechazada la pesadez, el entendimiento se eleva hacia lo alto, y al permanecer como en un lugar sereno se iluminan vivamente los ojos del corazón con un cierto rayo que brilla a través de un fulgor interno, cuyo mando sigue y penetra en una región clara y nueva y, disipadas las tinieblas, admira lo que ve, y al admirarlo se enciende más y más. Y, como una ramita de humo se consume por el incendio del fuego y se eleva a lo alto y se debilita más, así el espíritu, al acercarse a la noción de la verdad y al exhalar toda la nube de la concupiscencia terrenal, entiende de forma espiritual y en aquella tranquilidad conoce la verdad de muchas cosas. Por eso también se lee que los filósofos muchas veces han escalado montañas elevadas para poder iluminarse con la verdad de manera transparente.

4.25.5. Es también necesaria abundancia de caridad en la voluntad cuando la mente, vivificada en el amor al prójimo, se entrega a los felices abrazos de la divinidad misma e, inflamada por un ardiente deseo, sobrepasa la envoltura de la carne, y entrando en aquel santuario donde el Espíritu ante su propia cara, Jesucristo, esté cubierto totalmente por aquella luz inefable, por aquella dulzura extraordinaria y, una vez hecho el silencio desde todo lo corporal, todo lo sensible, todo lo mudable, fije la vista clarividente en aquello que es, y siempre es así y es lo mismo, en eso solo, estando libre y viendo «porque el Señor mismo es Dios» (Sal 99,3), y entre dulces abrazos de la caridad misma, celebrando sin duda el sábado de los sábados.

4.25.6. En cuarto lugar, es necesaria la experiencia de la afabilidad en la memoria o en la mente. Pues, cuando la mente, empujada por lo inferior, ayudada por los superiores llega hasta lo recto, y con el juicio de la razón, y la aprobación de la voluntad, el afecto de la mente y también la realización de la obra se apresura a lanzarse hasta la libertad del espíritu y la unión con Dios para llegar a hacerse un solo espíritu con él, realizado ya en el amor, comienza a experimentar acerca de la dulzura de Dios. Contraído dentro de sí, extendido fuera de sí, es arrebatado por encima de sí

silentio, exultat cum gaudio et sic in memoria abundantiae suavitatis Dei exultat et iubilat et pro modo viae copulatur, unitur et fruitur.

4.25.7. Et adverte modum tranquillitatis: egreditur homo ab exteriori tumultu et sese recolligit intra secretarium suae mentis et contra strepitum vanitatis et phantasmatum, clauso ostio, gazas suas interiores circumspicit. Nihil quod remordeat vel oblatret, nihil inordinatum, nihil repperit inquietum, sed omnia iucunda, pacifica et tranquilla: cogitationum, sermonum et operum turba animo quasi quaedam familia pacatissima patrifamilias domus arridet. Hinc oritur subito mira securitas, ex securitate iucunditas, ex iucunditate caritas inardescit et in Dei laudes erumpit cuius id esse muneris recognoscit.

4.25.8. Secundo, ab hoc securiori cubiculo in quo celebravit sabbatum ad aliud se confert diversorium: videt animam suam cum animabus omnium proximorum glutino caritatis uniri, nullis invidiae stimulis agitari, nullis indignationum aestibus inflammari, non iaculis suspicionum atteri, non edacis tristitiae morsibus consumi; sicut ad quemdam tranquillissimum mentis suae sinum omnes rapiat, ubi dulci quodam affectu omnes amplectatur et foveat ac secum unum cor et unam animam faciat. Ad huius mox dulcedinis suavissimum gustum omnis cupiditatum silet tumultus ac vitiorum strepitus conquiescit et fit ibi intus ab omnibus noxiis absoluta vacatio et in supernae dilectionis dulcedine grata et iucunda pausatio. Ex hac ergo duplici dulcedine tam purae conscientiae quam supernae concordiae gustu, tertio progrediens ulterius et iam mens facta nubilis, ut dictum est, gestiens in divinos amplexus per quosdam theoricos excessus et extaticos defectus gustat et meminit quam dulcis est Iesus, in ipsum per desiderium resolutus, et prout est possibile conformatus.

mismo, aprende en silencio, salta de gozo y así se regocija en la memoria de la plenitud de la dulzura de Dios y se alegra y según la medida del camino se enlaza, se une y disfruta.

4.25.7. Y date cuenta de la forma de la tranquilidad: el hombre se aleja del tumulto exterior y se recoge dentro del reservado de su mente y contra el ruido de la vanidad y de las imaginaciones, cerrada la puerta, examina sus tesoros interiores. No encuentra nada que atormente o murmure, nada desordenado, nada agitado, sino todo agradable, pacífico y tranquilo: la profusión de pensamientos, conversaciones y actividades en el ánimo, como una casa con una familia muy apacible se muestra risueña al padre de familia. A partir de aquí se produce de pronto una extraordinaria seguridad; como consecuencia de la seguridad, felicidad; de la felicidad se inflama el amor y estalla en alabanzas a Dios, de quien reconoce que esto es regalo suyo.

4.25.8. En segundo lugar, desde este aposento más seguro en el que celebró el sábado se dirige a otro alojamiento: ve que su alma se une con las almas de los más cercanos con un lazo de amor, que no se agita con ningún estímulo de envidia, que no se inflama con ningún ardor de ira, ni se desgasta con los dardos de la sospecha, ni se consume con las dentelladas de la voraz tristeza; arrebata a todos como hacia un cierto seno muy apacible de su mente, donde abraza y calienta a todos con un afecto dulce y hace con él un único corazón y una sola alma. En seguida, ante el muy apacible sabor de la dulzura, enmudece todo el tumulto de las pasiones y descansa el estruendo de los vicios y allí en el interior se produce la dispensa absoluta de todas las culpas y un grato y agradable descanso en la dulzura del amor superior. Por tanto, desde esta dulzura doble por el sabor tanto de una conciencia pura como de una concordia superior, en tercer lugar, avanzando más allá y ya el alma convertida en núbil, como se dijo, ardiendo en deseos hacia los divinos abrazos por medio de algunos abandonos y arrobamientos de éxtasis, saborea y recuerda cuán dulce es Jesús, abierto hacia él mismo por el deseo, y conformado en la medida que es posible.

Capitulum XXVI

SEQUITUR DE PAUPERTATE IN CENSU ET OSTENDITUR QUOMODO PAUPERTAS EST GRATIOSA, HABENS EX INSTITUENTE AUCTORITATEM, EX AUCTORITATE SECURITATEM [...]

4.26.1. Requiritur etiam paupertas in censu, prout sapiens quidam, Bernardus scilicet Carnotensis, ut dicitur in *Polycratico* Ioannis Saresberiensis, cum interrogaretur de forma et modo addiscendi:

> Mens, inquit, humilis, studium quaerendi, vita quieta,
> Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena,
> Haec reserare solent multis obscura legendi[1].

Paupertatem appello ad propositum detestari superfluum et maxime circa cibum et potum:

> Pinguis enim venter tenuem gignit sensum[2].

4.26.2. Est autem paupertas gratiosa qualitas habens ex instituente auctoritatem, ex auctoritate securitatem, ex securitate libertatem ex libertate iucunditatem.

4.26.3. Auctoritatem dico quoniam instituta est a Christo, observata a coetu apostolico: pauper enim Christus, pauperes discipulos elegit, quos in paupertate viam veritatis edocuit.

4.26.4. Securitatem appello prout dicit Seneca: «Multis ad philosophandum obstitere divitiae; paupertas expedita

[1] Io. Saresberiensis, *Polycraticus*, VII, 13 (PL 199,666). Gilberto quizás depende de Hugo de San Víctor, *De eruditione didascal.* 111, 13 (PL 176,773B): «Sapiens quidam cum de modo et forma discendi interrogaretur».

[2] Hieronymus, *Epist.* LII: *Ad Nepotianum*, 11 (PL 22,537). «Pinguis venter non tenuem gignit sensum».

Capítulo XXVI

VIENE A CONTINUACIÓN TRATAR SOBRE LA POBREZA EN EL PATRIMONIO Y SE DEMUESTRA DE QUÉ MODO LA POBREZA ES UN DON, TENIENDO AUTORIDAD A PARTIR DEL QUE LA ESTABLECE, SEGURIDAD A PARTIR DE LA AUTORIDAD [...]

4.26.1. Se requiere también pobreza en el patrimonio, según cierto sabio, a saber, Bernardo de Chartres; como se dice en el *Policrático* de Juan de Salisbury, al ser preguntado sobre la forma y el método de aprender, dice:

> mente humilde, afán de investigar, vida tranquila, búsqueda silenciosa, pobreza, tierra extranjera, estas cosas suelen abrir a muchos los secretos de la lectura[1].

Llamo pobreza el abominar a propósito lo superfluo y sobre todo en relación con la comida y la bebida:

> Pues un vientre gordo produce un pensamiento débil[2].

4.26.2. La pobreza es una cualidad dada de forma gratuita, que por el que la establece tiene autoridad, por la autoridad seguridad, por la seguridad libertad y por la libertad alegría.

4.26.3. Digo autoridad, puesto que fue instituida por Cristo, respetada por la asamblea apostólica: pues Cristo, pobre, eligió discípulos pobres, a los que en la pobreza enseñó el camino de la verdad.

4.26.4. La llamo seguridad según dice Séneca: «Para muchos las riquezas fueron un obstáculo para filosofar; la

[1] Versos atribuidos a Bernardo de Chartres, primero por Juan de Salisbury en el *Policraticus* VII, 13 y después en el s. XIII por Vicente de Beauvais en *Speculum doctrinale* I, 28 y también en *De eruditione...*, 6, 1: l.c., 88.

[2] Cf. Beauvais, *De eruditione...*, 6, 6: l.c., 94.

est, secura est. Cum classicum cecinit scit non se peti». «Non circumstat illam turba servorum, contenta est desideriis satisfacere instantibus». «Si vis vacare animo aut pauper sis aut pauperi similis. Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas voluntaria est»[3].

4.26.5. Libertatem voco non alligari divitiis tamquam vinculis. Unde Seneca: «Quomodo me expediam? Effugere non potes necessitatem? Potes vincere. Ad hanc confer si vis salvus esse, si securus, si beatus, si liber»[4]. Idem alibi: «Philosophiam advoca in consilium: suadebit tibi ne ad calculos sedeas»[5].

4.26.6. Iucunditatem dico quia pauperies si laeta venit ditissima res est. Et quia satis alibi de ista materia tractatum est, ideo de consequentibus ad extranea transeamus.

Capitulum XXVII

POST ANTECEDENTIA, COMITANTIA ET CONSEQUENTIA DISCIPLINAM HIC PROCEDITUR AD EXTRANEA ET IMPEDIENTIA EANDEM, ET SUNT QUATUOR, SCILICET: IACTANTIA, INCONSTANTIA, DIFFIDENTIA, PROTERVIA

4.27.1. Dicto de antecedentibus, concomitantibus, consequentibus disciplinam, nunc ad extranea et eam impedientia breviter procedamus. Haec autem sunt quatuor: iactantia puerilis, inconstantia iuvenilis, diffidentia muliebris, protervia senilis.

[3] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* II (17), 5, 5. «Quum aliqua conclamatio est, quomodo exeat, non quid efferat, quaerit. Si navigandum est, non strepunt portus, nec unius comitatu inquieta sunt littora; non circumstat illum turba servorum, ad quos pascendos transmarinarum regionum est optanda fertilitas. Facile est pascere paucos ventres et bene institutos et nihil aliud desiderantes quam impleri. Parvo fames constat, magno fastidium. Paupertas contenta».

[4] Ibíd., IV (37), 8, 3.

[5] Ibíd., II (17), 5, 2.

pobreza es expedita, es segura. Cuando la trompeta de guerra suena, sabe que no es a ella a quien se ataca». «No la rodea una muchedumbre de esclavos, está satisfecha con alimentar las necesidades apremiantes». «Si quieres consagrarte al espíritu, debes ser pobre o semejante al pobre. El empeño no puede resultar provechoso sin el cuidado de la frugalidad; y la frugalidad es una pobreza voluntaria».

4.26.5. Llamo libertad al no estar atado por las riquezas como por ataduras. Por eso Séneca dice: «¿Cómo me las arreglaré? ¿No puedes eludir la necesidad? Puedes vencerla. Únete a ella si quieres estar indemne, tranquilo, dichoso, libre». Él mismo dice en otro lugar: «Convoca a la filosofía a consejo: te convencerá de que no te sientes a hacer las cuentas».

4.26.6. Digo alegría porque la pobreza, si llega contenta, es cosa riquísima. Y, puesto que se ha tratado bastante en otro lugar sobre este tema, por eso pasemos sobre lo que acompaña a las circunstancias externas.

Capítulo XXVII

DESPUÉS DE LO QUE ANTECEDE, ACOMPAÑA Y SIGUE A LA ENSEÑANZA, AQUÍ SE PROCEDE A LAS CIRCUNSTANCIAS EXTERNAS Y QUE LA DIFICULTAN, Y SON CUATRO, A SABER: VANIDAD, INCONSTANCIA, DESCONFIANZA Y ARROGANCIA

4.27.1. Una vez que se ha tratado sobre los antecedentes, acompañantes y consecuentes a la enseñanza, ahora procedamos brevemente hacia las circunstancias externas y que la dificultan. Éstas, pues, son cuatro: vanidad pueril, inconstancia juvenil, desconfianza mujeril y arrogancia senil.

4.27.2. Iactantia puerilis est in eis qui ante tempus sapientes videri volunt, et ideo in quemdam elationis tumorem prorumpunt. Erubescentes quod sunt, simulantes quod non sunt eo longius a sapientia recedunt quo non esse sapientes sed putari volunt. Et de hoc Lactantius in libro *De falsa sapientia:* «Videre licet alios tantae levitatis et iactationis ut iis fuerit non didicisse melius»[1]. Et ex hac iactantia si loquuntur modo communi spreto, verba inusitata et ardua quaedam assumunt; si scribunt nec ab aliis intelliguntur, nec ipsi se intelligunt.

4.27.3. Qualis erat ille Iovinianus contra quem beatus Hieronymus scribit sic: «Scriptorum, inquit, tanta est barbaries et tantis vitiis spurcissimis sermo confusus ut nec quid loquatur nec quibus argumentis velit probare quod loquitur potuerim intelligere. Totus tumet, totus iacet; attollit se per singula et quasi debilitatus coluber in ipso conatu frangitur. Non est contentus nostro, id est humano more loqui, altius quiddam aggreditur».

> Parturiunt montes nascitur ridiculus mus
> (HORATIUS, *De arte poetica,* 139).
>
> .....Quod ipse
> non sani esse hominis non sanus iuret Orestes
> (PERSIUS, *Satirae,* III, 117-118).

[1] LACTANTIUS, *Divin. Instit.,* III, 15 (PL 6,392B).

4.27.2. La vanidad pueril se da en los que antes de tiempo quieren parecer sabios, y por eso se lanzan a una hinchazón de altivez. Avergonzándose de lo que son, fingiendo lo que no son, se alejan tanto más de la sabiduría cuanto que no quieren ser sabios sino parecerlo. Y sobre esto Lactancio dice en el libro de *La falsa sabiduría:* «Pueden verse algunos de tanta ligereza y arrogancia que es mejor no aprender nada de ellos»[1]. Y por esta vanidad, si hablan, menospreciando la forma ordinaria, adoptan palabras desusadas y algunas difíciles; si escriben, ni los entienden otros, ni se entienden ellos mismos.

4.27.3. Tal era aquel Joviniano contra el que san Jerónimo escribe así: «Es tan enorme, dice, la barbarie de sus escritos y su confuso estilo con tan inmundos errores que ni he podido comprender qué dice ni con qué argumentos quiere probar lo que dice. Todo él está hinchado, todo es rastrero; se ensalza por cada cosa y como una culebra mutilada se rompe en el mismo intento. No se contenta con hablar a nuestra manera, es decir, la humana, se afana en algo más elevado».

> Los montes se ponen de parto, nace un ridículo ratón
> (HORACIO, *El arte poética,* 139).

> Lo que el propio Orestes, desquiciado, juraría que es propio de un hombre desquiciado
> (PERSIO, *Sátiras,* III, 117-118),

[1] Los humanistas han llamado a Lactancio (250-317) el Cicerón cristiano. Se puso deliberadamente a imitar al gran orador romano. Estaba convencido de que para abrir al cristianismo el acceso a la alta cultura había que presentarlo de una manera elegante y atrayente. Por desgracia, la calidad de su pensamiento no corresponde a la excelencia de su expresión. Es poco profundo y superficial. La cultura filosófica de que se gloría la debe casi por entero a Cicerón. Las *Instituciones divinas* constituye su obra principal. Son siete libros que representan el primer intento de una suma del pensamiento cristiano en latín. Tiene un doble objetivo: demostrar la falsedad de la religión y especulación paganas y exponer la verdadera doctrina y la verdadera religión. El tercer libro, «La falsa sabiduría de los filósofos», señala a la filosofía como fuente de errores. Hay tantas contradicciones en los diferentes sistemas a propósito de cuestiones esenciales de la vida humana, que ya nada conserva ningún valor. La verdadera ciencia sólo se da por revelación.

Ut illud Plauti ei possit aptari:

> Hoc praeter Sibyllam leget nemo
> (PSEUDOLUS, I, 1,48.49),

nam divinandum est; et illud vergilianum:

> Dat sine mente sonum
> *(Aen,* X, 640)[2].

4.27.4. Sicut autem vento plena vescicula detumescit si acu modica perforetur, sic una veritatis sententia ventum loquacitatis excludit de follibus imperiti gutturis et inflati. Et beatus Bernardus in libro *De gradibus humilitatis:* «Postquam, inquit, vanitas crescere et vesica grossescere coeperit, necesse est ut ampliori foramine, laxato sinu, ventositas eructetur, alioquin rumpetur. Sic monachus inepta redundante laetitia, dum risu vel signis eam aperire non sufficit in Helyu verba prorumpit: «En venter meus quasi mustum absque spiraculo quod lagunculas novas dirumpit» (Iob 32,19). Aut loquetur ergo, aut rumpetur». «Esurit et sitit auditores quibus suas iactitet vanitates, quibus omne quod sentit effundat, quibus qualis et quantus sit innotescat. Inventa autem occasione loquendi, si de litteris sermo exoritur, vetera proferuntur et nova; volant sententiae, verba resonant ampullosa. Praevenit interrogantem, non quaerenti respondet. Ipse quaerit, ipse solvit et verba collocutoris imperfecta praescindit»[3].

4.27.5. Inconstantiam iuvenilem habebat ille inconstantiae filius, aut verius ipsa inconstantia, de quo Boetius in libro *De disciplina scholarium* sic ait: «Satiricis mensurnus, Historiographis persaepe diurnus, Elegiacis <annuus>, ratione vero

[2] HIERONYMUS, *Adversus Iovinianum,* I, 1 (PL 23,221-222).
[3] BERNARDUS, *De gradibus humilitatis...,* XIII (PL 182,964BC).

que podría aplicársele aquello que dijo Plauto:

> Nadie será capaz de leer esto excepto la Sibila[2]
> *(Pséudolo,* I, 1, 48-49),

pues hay que adivinarlo; y aquello de Virgilio:

> Pronuncia palabras sin sentido
> *(Enei.,* X, 640).

4.27.4. Y así como una vejiga llena de aire se desinfla si se pincha con una pequeña aguja, así una sola sentencia de la verdad no deja pasar el viento de verborrea, de las bolsas de una garganta ignorante y engreída. Y san Bernardo en el libro de *Los grados de humildad* dice: «Después que la vanidad comienza a crecer y la vejiga a inflarse, es inevitable que la vana jactancia se exhale por una abertura mayor, aliviado el interior de no ser así se romperá. Así, el monje que rebosa con una alegría impertinente, mientras no es capaz de darle salida con risa o gestos, prorrumpe en la exclamación de Eliú: "He aquí que mi vientre es como vino sin escape que hace reventar los odres nuevos" (Job 32,19). Así que o habla o revienta». «Está hambriento y sediento de oyentes a los que pueda lanzar sus vanidades, a los que arroje todo lo que siente, a los que haga saber cómo y qué grande es. Y, encontrada la ocasión de hablar, si se presenta una conversación sobre literatura, se cita lo nuevo y lo antiguo; vuelan las sentencias, resuenan las palabras grandilocuentes. Se adelanta al que pregunta, responde al que no le pregunta. Él mismo propone cuestiones, las resuelve él mismo y disecciona las palabras inacabadas del interlocutor».

4.27.5. Inconstancia juvenil tenía aquel hijo de la inconstancia, o más justamente la inconstancia personificada, sobre el que Boecio en el libro de *La disciplina de los escolares* dice así: «Un mes con los satíricos, muy a menudo un día con los historiadores, un año con los elegíacos, pero

[2] Con el nombre de «Sibilas» se definían, en la época mítica de la historia antigua, aquellas mujeres que gozaban de una reconocida facultad de «escudriñar» el futuro para profetizar acontecimientos de toda índole.

disserendis aristotelicis lamentabat nocturnus; editionibus philosophicis duodecimque tabularum compilationibus quasi instantaneus. Omnibus siquidem in brevi fastiditus extiterat»[4]. Et cum multa prosequatur Boetius de eius inconstantia, quomodo de scientia ad scientiam se transferebat, de artificio ad artificium, tandem inquit: «Quid de cetero faciam? Miserum est esse hominem! Utinam humanitatem possem exuere et asinitatem induere, specie permutata»[5]. Haec Boetius.

4.27.6. Ita enim est constantia necessaria in addiscendo ut sine constantia non sit continuatio, nec sine continuatione habitus, nec sine habitu scientia generatur in animo. Sic se fastiditum scribit Hieronymus quando modo Tullius, modo Plato sumebatur in manibus.

4.27.7. Diffidentiam muliebrem, qua scilicet muliebris sexus laborat, habebat Hieronymus cum vellet interpretari Danielem. Unde ait in prologo eiusdem libri: «Sic ego adolescentulus post Quintiliani et Tullii lectionem ac flores eius rhetoricos cum me in linguae huius pistrinum reclusissem et multo sudore multoque tempore vix coepissem anhelantia stridentiaque verba resonare et quasi per cryptam ambulans rarum desuper lumen aspicerem, impegi novissime in Danielem et tanto taedio affectus sum ut desperatione subita omnem laborem voluerim contemnere. Verum adhortante me quodam Hebraeo et illud mihi sua lingua crebrius ingerente:

> ...labor omnia vincit
> improbus
>
> (*Georg.*, 1, 145-146),

qui mihi videbar sciolus inter Hebraeos coepi rursum discipulus esse Chaldaicus»[6].

4.27.8. Haec enim desperatio, sicut patet in principio secundi libri *Contra Academicos,* una de causis ponitur quare ad sapientiam non venitur[7]. Quando enim spes aliquid

[4] Pseudo-Boetius, *De disciplina scholarium,* III (PL 64,1228 D).
[5] Ibíd., III (PL 64,1230A).
[6] Hieronymus, *In Danielem Prophetam,* Praef. (PL 28,1358C-1359A).
[7] Cf. Augustinus, *Contra Academicos,* II, 1 (PL 32,919).

por la noche deploraba las razones aristotélicas; casi un instante con las ediciones de los filósofos y las compilaciones de las doce tablas, puesto que en seguida estaba aburrido de todo». Y, aunque Boecio sigue diciendo muchas cosas acerca de su inconstancia, de qué modo pasaba de ciencia a ciencia, de arte a arte, finalmente dice: «¿Qué puedo hacer en el resto? ¡Qué triste es ser hombre! ¡Ojalá pudiera despojarme de mi humanidad y, cambiada mi apariencia humana, convertirme en un asno!». Esto dice Boecio.

4.27.6. De hecho, la constancia es tan necesaria en el aprendizaje que sin constancia no hay continuidad, y sin continuidad no hay hábito, y sin hábito no se genera conocimiento en el espíritu. Así dice Jerónimo que se aburría cuando tomaba en sus manos unas veces a Tulio, otras a Platón.

4.27.7. Jerónimo tenía la desconfianza mujeril, con la que sin duda sufre el sexo femenino, al querer explicar a Daniel. Por eso dice en el prólogo del mismo libro: «Así yo, cuando aún era un jovenzuelo, después de la lectura y estudio de las flores retóricas de Quintiliano y Tulio, habiéndome encerrado en el molino de esta lengua y empezando a pronunciar con mucho sudor y mucho tiempo palabras jadeantes y estridentes, y viendo raramente la luz de arriba como si paseara por una cueva, me choqué finalmente con Daniel y me entró un aburrimiento tan grande que con una desesperación repentina quería desdeñar todo esfuerzo. Pero, dándome ánimos y exhortándome cierto hebreo y diciéndome en su lengua muy a menudo aquello:

> el trabajo tenaz lo vence todo
>
> *(Georg.*, I 145-146),

yo, que me parecía ser un aficionadillo entre los hebreos, empecé de nuevo a ser un discípulo de caldeo».

4.27.8. En realidad, esta desesperación, como queda claro en el principio del segundo libro *Contra los Académicos,* se pone como una de las causas por las que no se llega a la sabiduría. Realmente, cuando domina en la mente la espe-

assequendi: viget in mente, quasi quaedam scintillatio est quae nutritur in fomitem. Ipsa enim in corde hominis recondita, ipsum intrinsecus facit calescere et discusso frigore desperationis et hieme, numquam arescit arbor sapientiae. Sed quemadmodum lignum illaesum servat virorem suum dum aequalem habet temperantiam caloris et humoris, sic mens arescere non potest quam et calor Sancti Spiritus nutrit qui desuper intellectum irradiat, et studium lectionis quod de subtus rigat, inchoatum perducit ad finem; quia nihil est quod in transitu perfectam habeat utilitatem, sed cum aliquis opus aliquod incipit quod ante finem deserit, velut immaturus et non aptus esui fructus ante tempus cadit.

4.27.9. Proterviam senilem damnat Hugo de Sancto Laurentio in libro *De claustro animae*[8]. Et in libro *De collationibus Patrum* probatur quod viri sancti pertinaces et protervi esse non possunt[9]. Non est enim pertinaciter stabilienda nostra sententia, sed illa tenenda quae superveniente saniori investigatione melior fuerit iudicata. Tutius enim est vocum praeterire sententiam quam rei utilioris subire iacturam. Sicut enim cera calore solis dissolvitur, ita ratione accedente pertinacia in sanctis hominibus emollitur. Unde ibidem dicitur: «Quosque vidimus suis definitionibus pertinaciter inhaerere, irrationales semper probavimus et discretionis expertes»[10]. Quin immo impossibile est quemquam proprio iudicio confidentem diaboli illusione non decipi; «ipse enim satanas transfigurat se in angelum lucis» (2 Cor 11,14) ut obscuram et caecam caliginem sensuum pro vero scientiae lumine fraudulenter infundat. Et sic patet de iis quae necessaria sunt inchoantibus disciplinam.

[8] Hugo de Folieto, *De claustro animae,* II, 15 (PL 176,1064Css).
[9] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XVII, 27 (PL 49,1084-1085).
[10] Ibíd., XVII, 27 (PL 49,1085).

ranza de conseguir algo, hay como un cierto chispazo que alimenta la mecha. Pues la misma, escondida en el corazón del hombre, hace que el mismo se caliente por dentro y, sacudido el frío de la desesperación y el invierno, el árbol de la sabiduría nunca se seca. Pero, lo mismo que el tronco sano conserva su vigor mientras tiene la justa proporción de calor y de humedad, así es imposible que se seque la mente a la que por una parte alimenta el calor del Espíritu Santo, que desde arriba irradia entendimiento, y por otra el estudio comenzado de la lectura, que riega desde abajo, la conduce al fin; porque no hay nada que de pasada tenga una utilidad perfecta, pero, cuando alguien comienza una obra que abandona antes del final, cae antes de tiempo como una fruta no madura y no apta para comer.

4.27.9. Hugo de San Lorenzo condena la arrogancia senil en el libro de *El encierro del alma*. Y en el libro de *Las conferencias de los Padres* se demuestra que aquellos santos padres no pueden ser obstinados y arrogantes. En realidad, no se ha de mantener nuestro parecer con obstinación, sino que se ha de mantener aquello que se juzgue como lo mejor al sobrevenir una investigación más razonable. Pues es más seguro pasar por alto la significación de las palabras que afrontar la pérdida de una idea más útil. Pues, como la cera se ablanda con el calor del sol, así, al añadírsele la razón, la obstinación se suaviza en los hombres santos. Por eso en el mismo lugar se dice: «A cualesquiera que hemos visto porfiar en sus definiciones con obstinación, siempre hemos visto que se les tenía como faltos de razón y desprovistos de buen juicio». Aún más, es imposible que cualquiera que presuma de su propio juicio no sea engañado por la ilusión del diablo; «pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz» (2 Cor 11,14) para extender falsamente la niebla oscura y ciega de los sentidos en lugar de la auténtica luz del conocimiento. Y así queda claro lo referente a lo que es necesario para los que emprenden la educación.

QUINTA PARS

CAPITULUM I

SEQUITUR DE DOCTRINA QUANTUM AD STATUM PROGRESSIONIS ET PROFECTUM, AD QUOD QUATUOR REQUIRUNTUR. PRIMO ABICERE VITIA

5.1.1. Nunc dicendum est de iis quae pertinent ad profectum studii, ad quod quatuor requiruntur: primum est abicere vitia, secundum est relinquere puerilia, tertium exercere se in activa scientia, quartum exercere se in spirituali intelligentia.

5.1.2. Ergo qui proficere vult in scientia abiciat vitia, quia «in malevolam animam non introibit sapientia» (Sap 1,4). Immunda enim anima potest insistere facundiae, potest et vacare iactantiae, sed non potest in se habere usum sapientiae, nec in aliis fructum doctrinae. De quibus hoc ordine videamus.

5.1.3. Potest immunda anima insistere facundiae, quia potest habere peritiam disputandi, sermonis ornatum, sed venas abditas Scripturarum et spiritualium archana sensuum intrare non potest. Unde in libro *De collationibus Patrum:* «"Cum in Christo omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi" (Col 2,3) esse dicantur, quomodo qui Christum invenire contempsit, inventum sacrilego ore blasphemat, aut catholicam fidem immundis operibus polluit, veram scientiam assecutus esse credendus est?». «Spiritus enim Dei

QUINTA PARTE

CAPÍTULO I

VIENE AHORA TRATAR DE LA INSTRUCCIÓN EN CUANTO AL ESTADO DE PERFECCIONAMIENTO Y PROGRESO, PARA LO QUE SE REQUIEREN CUATRO CONDICIONES. EN PRIMER LUGAR, RECHAZAR LOS VICIOS

5.1.1. Hablaremos ahora de las condiciones que corresponden al progreso del estudio, para lo que se requieren cuatro condiciones: primero, rechazar los vicios; lo segundo, abandonar las actitudes infantiles; lo tercero, ejercitarse en el conocimiento activo; lo cuarto, ejercitarse en la inteligencia espiritual.

5.1.2. Por tanto, el que quiera hacer progresos en el conocimiento rechace los vicios, porque «en el alma maliciosa no entrará la sabiduría» (Sab 1,4). Pues un alma impura puede apoyarse en la elocuencia, puede estar libre de ostentación, pero no puede tener en sí el ejercicio de la sabiduría, ni en otros el fruto de la instrucción. Sobre ello vamos a ver por ese orden.

5.1.3. Puede apoyarse un alma impura en la elocuencia, porque puede tener habilidad en el debatir, adorno en la discusión, pero no puede penetrar el fondo escondido de las Escrituras y los secretos de los sentidos espirituales. Por eso en el libro de *Las conferencias de los Padres:* «Porque se dice que "en Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento" (Col 2,3), ¿de qué modo se ha de creer que ha alcanzado el verdadero conocimiento quien ha despreciado encontrar a Cristo; después de encontrarlo, blasfema con boca sacrílega o mancilla la fe católica con sucias actuaciones?». «Pues el Espíritu de Dios huirá del engaño y

effugiet fictum, nec habitabit in corpore subdito peccatis» (Sap 1,5.4). Non alias ad scientiam spiritualem nisi hoc ordine pervenitur, quem unus Prophetarum (Os 10,12) eleganter expressit: «Seminate vobis ad iustitiam, metite spem vitae, illuminate vobis lumen scientiae». Et in Psalmo: «Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Beati qui scrutantur testimonia eius» (Ps 118,1-2)[1].

5.1.4. «De iis ergo qui quamdam imaginem scientiae videntur acquirere et tamen insistunt operibus pravae vitae, dicitur in Proverbiis secundum aliam litteram: "Sicut inauris aurea in naribus suis, ita mulieri male moratae species" (Prov 11,22). Quid enim prodest quempiam ornamentum eloquiorum coelestium et illam praetiosissimam Scripturarum speciem consequi, si eam lutulentis operibus vel sensibus inhaerendo quasi immundissimam terram subigendo confringat aut caenosis libidinum suarum polluat volutabris?»[2].

5.1.5. «In tantum enim ab illa eruditione saeculari quae carnali vitiorum sorde polluitur spiritualis et vera scientia removetur, ut eam in nonnullis elinguibus ac paene illitteratis legamus aliquando mirabiliter viguisse. Quod in Apostolis et aliis sanctis comprobatum est, qui non inani philosophorum delectabantur facundia, sed veris fructibus spiritualis scientiae replebantur, sicut in Actibus dicitur, quod videntes Petri constantiam et Ioannis, comperto quod homines erant sine litteris et idiotae, admirabantur» (Act 4,13). Et idcirco si tibi cura est ad eius immarcescibilem gloriam pervenire, cunctis primum conatibus elabora ut a Domino puritatem castitatis obtineas. Nullus enim in quo adhuc carnalium passionum

[1] Ibíd., XIV, 16 (PL 49,983AB).
[2] Ibíd., I, c (PL 49,984A).

no morará en un cuerpo esclavo de los pecados» (Sab 1,5.4). No de otra manera se llega al conocimiento espiritual sino por este orden, que uno de los profetas (Os 10,12) expresó juiciosamente: «Sembrad en vosotros la justicia, cosechad la esperanza de vida, prended en vosotros la luz del conocimiento». Y en el Salmo: «Bienaventurados los de conducta íntegra, que en el camino andan en la ley de Dios. Bienaventurados los que escudriñan sus preceptos» (Sal 118,1-2).

5.1.4. «Por eso sobre estos que parecen haber adquirido un barniz de conocimiento y, sin embargo, se apoyan en obras de vida depravada, se dice en los Proverbios según otra expresión: "Como anillo de oro en la nariz de un cerdo, así la belleza para la mujer que es de malas costumbres" (Prov 11,22). ¿De qué sirve, pues, que alguien adquiera las joyas de las palabras celestes y la belleza sin precio de las Escrituras, si la destruye uniéndola a obras o pensamientos enfangados como si removiera una tierra muy sucia y la mancilla en el cenagoso lodazal de sus propias pasiones?»

5.1.5. «De hecho, el conocimiento espiritual y verdadero dista tanto de aquella erudición profana que se mancilla con la sordidez carnal de los vicios, hasta el punto de que leemos que ha florecido maravillosamente en ocasiones en algunos hombres sin el don de la palabra y casi analfabetos. Esto se ha comprobado en los apóstoles y en otros santos, que no se deleitaban con la palabrería vana de los filósofos, sino que se llenaban de los verdaderos frutos del conocimiento espiritual, como se dice en los Hechos de los Apóstoles que, al ver la constancia de Pedro y de Juan y viendo que eran hombres sin letras y de condición humilde, se admiraban» (Hch 4,13). Y por eso, si deseas de corazón llegar a poseer su gloria inmarcesible, lo primero esfuérzate con todas tus fuerzas para obtener del Señor la pureza inmaculada de la castidad[1]. Pues nadie en el que domine todavía el deseo de

[1] San Casiano fue uno de los Padres de la Iglesia que más honda huella dejó en la educación de la castidad. Predicó mucho sobre la sexualidad. En la V Conferencia, divide el pecado de la fornicación en tres tipos: el primero consiste en la «conjunción de los dos sexos» *(commixtio sexus utriusque);* el

et maxime fornicationis dominatur affectus, spiritualem scientiam poterit possidere. «In corde enim bono requiescet sapientia; et qui timet Dominum inveniet scientiam cum iustitia» (Prov 14,33)[3].

5.1.6. Potest etiam vacare iactantiae. Sed ubi sunt verba plurima ibi frequenter egestas. Res enim quaeruntur, non verba. Debent autem esse verba rebus respondentia. Unde Seneca: «Scis quem bonum dicam? Perfectum, absolutum, quem malum nulla facere vis, nulla necessitas possit. Hunc in te prospicio, si perseveraveris et incubueris et illud egeris, ut omnia facta dictaque tua inter se congruant ac respondeant sibi et una forma percussa sint. Non est huius animus in recto cuius acta discordant»[4].

5.1.7. Haec autem iactantia summopere detestanda quia in praesenti tollit veram scientiam et in futuro inducit poenam. Unde in *Collatione de vera scientia religiosorum* dicitur: «Nihil in collatione seniorum proferre audeas nisi interrogare te aut ignorantia nocitura aut ratio necessariae cogitationis impulerit, ut quidam vanae gloriae amore distenti, pro ostensione doctrinae ea quae optime norunt interrogare se simulant. Impossibile enim est eum qui proposito acquirendae laudis humanae studio lectionis insistit donum verae scientiae promereri. Nam qui hac passione

[3] Ibíd., I, c (PL 49,984BC-985A).
[4] SENECA, *Epistolae ad Lucilium,* IV (34), 5, 3-4.

las pasiones carnales y sobre todo de la fornicación podrá poseer el conocimiento espiritual. «En el corazón del bueno reposa la sabiduría; y el que teme al Señor encontrará el conocimiento junto con la justicia» (Prov 14,33).

5.1.6. También puede estar libre de arrogancia. Pero, donde hay muchas palabras, con frecuencia allí hay escasez. Pues se buscan hechos, no palabras. Y deben ser palabras que den respuesta a los hechos. Por eso Séneca: «¿Sabes a quién llamo bueno? Al que es perfecto, sencillo, al que ni la violencia ni la necesidad podrían hacer malo. Veo a éste en ti si perseveras y vigilas y haces que todos tus hechos y palabras concuerden entre sí y se correspondan y estén acuñados por una misma marca. No está en el recto camino el espíritu de aquel cuyas acciones son discordantes».

5.1.7. Y esta arrogancia se ha de detestar con el mayor cuidado porque ahora quita conocimiento y en el futuro conduce al castigo. Por eso en la *Conferencia sobre el verdadero conocimiento de los religiosos* se dice: «En la asamblea de los ancianos no te atrevas a decir nada, a no ser que te impulse a preguntar o la ignorancia que puede ser perjudicial o la razón de un pensamiento necesario, como algunos poseídos por el deseo de la vanagloria fingen que hacen preguntas para ostentación de lo que saben. Pues es imposible que el que se aplica a la lectura con el propósito de adquirir la gloria humana sea merecedor del don del conocimiento. Pues el que está dominado por esta pasión

segundo se comete «sin contacto con la mujer» *(absque femineo tactu)*, lo que llevó a Onán a la condenación; el tercero es «concebido por el pensamiento y el espíritu». Por ser el origen de todos los demás pecados, la pareja que forman la gula y la fornicación debe ser arrancada, como si fuese «un árbol gigante que extiende su sombra a lo lejos». En el sistema filosófico de Casiano aquí radica la importancia ascética del ayuno como medio para vencer la gula y atajar la fornicación. Ésa es la base del ejercicio ascético. La fornicación es entre los ocho pecados fundamentales el único que, por ser a la vez innato, natural y corporal en su origen, hay que destruirlo totalmente, como es necesario hacerlo con los vicios del alma, que son la avaricia y el orgullo. Se impone, pues, la mortificación radical que nos permita vivir en nuestro cuerpo previniéndonos de las inclinaciones de la carne. «Salir de la carne permaneciendo en el cuerpo».

devinctus est, necesse est ut aliis, et maxime superbiae, vitiis obligetur»[5].

5.1.8. De poena in futuro dicitur ibidem: «Festinandum tibi est si ad veram Scripturarum scientiam vis pervenire ut humilitatem cordis immobilem primitus consequaris quae te non ad illam quae inflat, sed ad eam quae illuminat scientiam caritatis consummatione perducat. Impossibile namque est immundam mentem donum scientiae spiritualis adipisci. Et idcirco omni cautione devita ne tibi per studium lectionis non scientiae lumen nec perpetua illa quae por illuminationem doctrinae promittitur gloria, sed ministra perditionis de arrogantiae vanitate nascantur. Deinde hoc tibi omnimodis enitendum, ut expulsa omni sollicitudine et cogitatione terrena assiduum te ac potius iugem sacrae praebeas lectioni donec continua meditatio imbuat mentem tuam»[6].

5.1.9. «Haec enim iugitas meditationis duplicem nobis confert fructum: primo quod dum in legendis ac parandis lectionibus occupatur mentis intentio, necesse est ut nullis noxiarum cogitationum laqueis captivetur; deinde quod ea quae creberrima receptione percussa dum memoriae tradere laboramus intelligere tunc temporis obligata mente non quivimus, postea ab omnium actuum ac visionum illecebris absoluti praecipueque nocturna meditatione taciti revolventes clarius intuemur ita ut occultissimorum sensuum, quos nec tenui quidem opinatione vigilantes percepimus, quiescentibus nobis et vel soporis stupore demersis, intelligentia reveletur»[7].

5.1.10. Non potest immunda anima in se habere usum sapientiae et ideo, sicut dicitur in *Collatione de scientia religiosorum:* «Si nobis cura est ad spiritualis scientiae lumen non inanis iactantiae vitio sed emendationis gratia perve-

[5] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XIV, 9 (PL 49,967A-968A).
[6] Ibíd., XIV, 10 (PL 49,970AB).
[7] Ibíd., XIV, 10 (PL 49,972A).

necesariamente se verá encadenado por los lazos de otros vicios y particularmente por el de la soberbia».

5.1.8. Sobre el castigo en el futuro se habla allí mismo: «Tienes que apresurarte si quieres llegar a alcanzar el conocimiento verdadero de las Escrituras para que conseguir en primer lugar la humildad de corazón de una manera estable, que te conduzca no al conocimiento que hincha, sino al que ilumina por la consumación de la caridad. Porque es imposible que el alma que no es pura alcance el don del conocimiento espiritual. Y por esto evita con todo cuidado que a través del estudio de la lectura, por la vanidad de la arrogancia nazcan en ti no la luz del conocimiento ni la gloria que se promete por la iluminación de la educación, sino las cosas que traen la perdición. Luego debes esforzarte de todos los modos posibles en que, después de haber rechazado todas las preocupaciones y pensamientos terrenos, te apliques asiduamente y más bien constante a la lectura espiritual hasta que la meditación constante acabe por imbuir tu mente».

5.1.9. «Pues esta continuidad de la meditación nos reporta dos frutos: el primero, que, mientras la atención de la mente está ocupada en leer y estudiar las lecturas, sucede inevitablemente que no está atada por ningún lazo de pensamientos dañinos; en segundo lugar, que aquellos pasajes que, después de haberlos recorrido varias veces mientras nos esforzamos por aprenderlos de memoria, no podemos entender entonces al estar el espíritu falto de tiempo; después, libres de las distracciones de toda actuación e imagen, dándoles vueltas en silencio en la meditación nocturna, los vemos con más claridad, de tal forma que la comprensión de los sentidos más ocultos, que ni siquiera superficialmente hemos captado estando despiertos, se nos revela mientras descansamos o estamos sumergidos en sueño profundo».

5.1.10. Un alma impura no puede poseer en sí el ejercicio de la sabiduría y por eso, como se dice en la *Conferencia del conocimiento de los religiosos:* «Si deseamos llegar a la luz del conocimiento espiritual no a impulso de la arrogancia

nire, illius primum beatitudinis cupidissime inflammemur; "Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt" (Mt 5,8)». «Et idcirco si scientiae spiritualis sacrum in corde vestro vultis tabernaculum praeparare ab omni vos vitiorum contagione purgate et curis saeculi praesentis exuite. Impossibile namque est animam quae mundanis vel tenuiter distentionibus occupatur donum scientiae promereri, vel generatricem spiritualium sensuum, aut tenacem sacrarum fieri lectionum»[8].

5.1.11. Non potest etiam immunda anima in aliis generare fructum doctrinae. Qui enim non est capax ad percipiendum, quomodo erit idoneus ad tradendum? Tamen si quis de spiritualibus docere praesumpserit inefficax et inutilis doctrina erit: ad aures tantum audientium sermo perveniet, cor autem penetrare non poterit, inertia operum et infructuositate suae perditus vanitatis; quia non promitur de thesauro bonae conscientiae sed de praesumptione vanae gloriae. Nemo enim in vas foetidum et corruptum mel optimum vel praetiosum infundit unguentum. Facilius enim testa infecta praetiosum liquorem contaminat, quam ut ex liquore praetioso testa aliquid concipiat, quia multo citius munda corrumpuntur quam corrupta mundentur[9].

5.1.12. Scientia vero spiritualis vicem habet mellicae dulcedinis, cor autem immundum corrupti vasis. Psalmus: «Quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Super mel ori meo» (Ps 118,103). Unde in *Collatione de scientia religiosorum* dicitur: «Cavendum est tibi ne illorum ad docendum innitaris exemplis, qui peritiam disputandi ac sermonis affluentiam consequuntur, quia possunt quae voluerint ornate copioseque <dicere>, arcana sensuum discernere non noverunt. Aliud namque est facilitatem oris et nitorem ha-

[8] Ibíd., XIV, 1 (PL 49,966B).
[9] Ibíd., XIV, 14 (PL 49,981B-982A).

vana sino por amor de la corrección, en primer lugar inflamémonos muy apasionadamente en el deseo de esa beatitud; «Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8)». «Y por esto, si es vuestro deseo preparar en vuestro corazón el habitáculo sagrado del conocimiento espiritual, purificaos de todo contagio de los vicios y despojaos de las preocupaciones mundanas. Pues es imposible que el alma que se preocupa de las ocupaciones mundanas, aunque sea levemente, merezca el don del conocimiento o llegue a ser fecunda en pensamientos espirituales o llegue a ser constante en las lecturas santas».

5.1.11. Un alma impura tampoco puede generar en otros el fruto de la doctrina. Pues quien no es capaz de recibir, ¿de qué modo será capaz de dar? Sin embargo, si alguien presumiera de enseñar sobre asuntos espirituales, su enseñanza será ineficaz e inútil: su discurso llegará tan sólo a los oídos de los oyentes, pero no podrá penetrar en su corazón, por la torpeza de sus obras y echado a perder por la infertilidad de su vanidad; porque no se saca del tesoro de la buena conciencia, sino de la presunción de la vanagloria. Pues nadie encierra en un vaso maloliente y corrompido una miel excelente o un perfume de calidad. Y con más facilidad un vaso contaminado corrompe un líquido valioso que de un líquido costoso el vaso reciba una fragancia, porque mucho más fácilmente corrompe lo puro que se purifica lo corrompido.

5.1.12. Por otra parte, el conocimiento espiritual tiene el papel de la dulzura de la miel, el corazón impuro el del vaso corrompido. El Salmo dice: «Cuán dulces son a mi paladar tus palabras. Más que la miel para mi boca» (Sal 118,103). Por eso en la *Conferencia del conocimiento de los religiosos* se dice: «Has de procurar no apoyarte para enseñar en los ejemplos de aquellos que consiguen la habilidad de debatir y la facilidad de palabra, porque pueden decir lo que quieren con elegancia y riqueza de lenguaje, pero no saben discernir los secretos de los sentidos. Porque una cosa es tener soltura de palabra y elocuencia en el decir y otra penetrar hasta el

bere sermonis, et aliud venas et medullas coelestium intrare dictorum, ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis sed sola puritas mentis per illuminationem Sancti Spiritus obtinebit»[10].

Capitulum II

SEQUITUR DE ABDICATIONE PUERILIUM, QUAE CONSISTIT IN QUATUOR

5.2.1. Post abiectionem vitiorum sequitur abdicatio puerilium. Haec autem sunt quatuor, scilicet: puerilia studia, cogitata, verba, opera. De puerilibus studiis patet in iis qui tumultuoso strepitu et clamore nautico de nugis assidue disputant inutiliter aërem verberantes. Ii sunt qui circa litteram et syllabam et circa huiusmodi elementares doctrinae primitias suum adhuc ingenium exercentes, si fas est dicere, pueri centum annorum facti sunt et elementarii senes. Verecundum enim est quod cum in montem ascendisse debuerint scientiae eminentioris ipsi cum asino remanserint in caeno intelligentiae crassioris (cf. Gen 22).

5.2.2. Priscianus, Tullius, Lucanus et Persius, ii sunt dii eorum. Sed vereor ne in extremae necessitatis articulo eis improperando dicatur: «Ubi sunt dii vestri in quibus habebatis fiduciam? Surgant et opitulentur vobis et in necessitate vos protegant» (Deut 32,37-38). Damnat enim Apostolus

[10] Ibíd., XIV, 9 (PL 49,966AB).

fondo de las palabras celestes, y contemplar los misterios más profundos y secretos con el ojo purísimo del corazón; esto de ninguna manera lo logrará la enseñanza humana ni la erudición mundana, sino sólo la pureza del alma por medio de la iluminación del Espíritu Santo».

Capítulo II

VIENE AHORA TRATAR SOBRE LA RENUNCIA A PUERILIDADES, QUE CONSISTE EN CUATRO ASPECTOS

5.2.1. Después del rechazo de los vicios sigue la renuncia a puerilidades[1]. Éstas son cuatro, a saber: estudios, pensamientos, palabras y obras infantiles. Sobre los afanes infantiles está claro en esos que discuten incesantemente con un ruido desordenado y con un griterío propio de marineros sobre simplezas, atormentando el aire inútilmente. Éstos son los que, ejercitando su talento de entonces en la letra y la sílaba y parecidos principios elementales de la enseñanza, si se permite decirlo, se convierten en niños de cien años y ancianos elementales de primeras letras. Pues es vergonzoso que, cuando debían haber subido a la cima del conocimiento superior, ellos se hayan quedado con el asno en el fango de la inteligencia más espesa (cf. Gén 22).

5.2.2. Prisciano, Tulio, Lucano y Persio, éstos son sus dioses. Pero temo que en un instante de necesidad extrema, reprochándoselo, se diga: «¿Dónde están vuestros dioses en los que confiabais? Que se levanten y os socorran y os protejan en la necesidad» (Dt 32,37-38). Pues el Apóstol

[1] La mayoría de los Padres de la Iglesia y pedagogos medievales consideraron las puerilidades de la madurez una de las mayores muestras de inconsistencia pedagógica. Había en ello una visión negativa de la infancia y de la adolescencia. Nada que recordase a esos periodos debía mostrarse en la madurez. Tournai recuerda con esta referencia el cap. 39 del *De eruditione,* referido a cómo evitar las puerilidades de la madurez.

ea quae sunt rationem habentia sapientiae si non aedificant ad salutem. Vos igitur qui hactenus huiusmodi vanitatibus militastis et tempus exactum in supervacuis plus debito consumpsistis consulo quod Deo militetis, saltem ad modicum, et feces vestrae senectutis immoletis Altissimo qui iuventutis et adolescentiae florem in rebus nugatoriis consumpsistis. Monstruosum enim est hominem virum aut senem sugendo recurrere ad mamillam.

5.2.3. De puerilibus cogitationibus dicit Apostolus: «Cum essem parvulus loquebar ut parvulus, cogitabam ut parvulus; cum autem factus sum vir evacuavi quae erant parvuli» (1 Cor 13,11). Hinc est quod mens poëticis infecta carminibus, illas fabularum nugas historiasque bellorum quibus a parvulo primis studiorum imbuta est rudimentis, tempore quo ad dogmata perfectiora progreditur, poëmata meditatur et quasi bellantium imago ante oculos versatur, et talium phantasmatum imaginatione deluditur adeo ut etiam orationis tempore psalmodiae vel spiritualis lectionis vix mundari valeat mens a talibus phantasiis[1].

5.2.4. Sed certe in iis est remedium efficax si eandem diligentiam et instantiam quam in talibus addiscendis adhibuimus ad spiritualium scripturarum lectionem et meditationem adhibere curemus[2]. «Necesse est enim mentem tuam tamdiu illis carminibus occupari quamdiu sibi aliqua, quae intra semetipsam recolat, simili studio et assiduitate conquirat ac pro illis infructuosis atque terrenis spiritualia ac divina percurrat. Quae cum profunde alteque conceperit atque in

[1] Cf. ibíd., XIV, 12 (PL 49,976-988).
[2] Ibíd., XIV, 13 (PL 49,979A).

condena aquello que tiene razón de la sabiduría si no edifica para la salvación. Por tanto, vosotros, que hasta aquí habéis militado en ligerezas de este tipo y que empleasteis el tiempo más que el debido en temas superfluos, aconsejo que sirváis a Dios, al menos en proporción, y sacrifiquéis al Altísimo los residuos de vuestra vejez, vosotros que habéis gastado la flor de la juventud y adolescencia en asuntos frívolos. Pues es monstruoso que un hombre adulto o anciano recurra a mamar a la ubre.

5.2.3. Sobre los pensamientos infantiles dice el Apóstol: «Cuando yo era niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño; cuando llegué a ser hombre, me despojé de lo que era propio de un niño» (1 Cor 13,11)[2]. De aquí sucede que la mente impregnada de los versos de los poetas medita en las frivolidades de las fábulas, las historias de las guerras con las que se llena desde niño con los primeros rudimentos de los estudios, en los poemas en el momento en que avanza a doctrinas más perfectas, y casi la imagen de los guerreros da vueltas ante sus ojos, y con la imaginación de tales fantasías se engaña, hasta tal punto que incluso en la hora del canto de los salmos o de la lectura espiritual apenas puede la mente limpiarse de semejantes quimeras[3].

5.2.4. Pero precisamente hay un remedio eficaz en esto, si procuramos aplicar a la lectura espiritual y a la meditación de las Escrituras la misma atención y diligencia que aplicamos en aprender tales escritos. «Pues es inevitable que tu mente esté ocupada en esos poemas en tanto que se busca con semejante estudio y asiduidad algunos para cultivar dentro de sí misma, y en lugar de los infructuosos y terrenales lea los espirituales y divinos. Cuando haya comprendido éstos en

[2] Esta misma cita constituye el frontispicio del cap. 39 del *De eruditione* y sobre ella Beauvais organiza todo su discurso. Cf. V. DE BEAUVAIS, *De eruditione...*, 39, 1, 0: l.c., 585.

[3] El segundo tratado del *Rudimentum doctrinae* contiene una sexta parte sobre el uso de fábulas, metáforas e historias en la predicación, caps. 21 a 23, donde se aborda el uso de su prudencia para no convertirse en lo central de la predicación. F.219-223, cód. florentino.

illis fuerit enutrita vel expelli priores sensim poterunt, vel penitus aboleri. Vacare enim cunctis cogitationibus humana mens non potest, et ideo quamdiu spiritualibus studiis non fuerit occupata, necesse est eam illis quae pridem didicit implicari. Quamdiu enim non habuit quo recurrat et indefessos exerceat actus, necesse est ut ad illa quibus ab infantia imbuta est collabatur, eaque semper revolvat quae longo usu ac meditatione concepit»[3].

5.2.5. De puerilibus verbis evacuandis dicitur in Ecclesiastico: «Sicut ascensus arenosus in pedibus veterani, sic mulier linguata homini quieto» (Eccli 25,27), id est quietem amanti. Hoc est: sicut arena quae instabilis est et fluida senem retardat ab ascensu, sic anima garrula et instabilis retardatur a profectu. Ideo «os iusti meditabitur sapientiam et lingua eius loquetur iudicium» (Ps 36,30), quia sine praemeditatione et deliberatione in eis qui volunt proficere in sapientia spirituali non est proferendum verbum. Unde beatus Bernardus in quodam sermone: «O humilitas virtus Christi, quantum confundis superbiam vanitatis nostrae! Parum aliquid scio, vel potius mihi scire videor et iam silere non possum, impudenter me ingerens et ostentans promptulus ad loquendum, velox ad docendum, tardus ad audiendum. Christus cum tanto tempore silebat, cum seipsum abscondebat, numquid inanem gloriam timebat? Utique, sed nobis, non sibi»[4]. Haec Bernardus.

5.2.6. Ecclesiasticus (XXXII): «Adolescens, loquere in tua causa vix cum necesse fuerit. Si bis interrogatus fueris habeat caput responsum tuum (Eccli 32,10-11). In multis esto quasi inscius. Audi tacens simul et quaerens» (ibid., 12). Et Ambrosius super *Beati immaculati:* aetates maturitatis percurrit quisquis in adolescentia positus, senilem gravitatem induit et iuveniles animos veterana quadam continentia regit atque disponit[5].

[3] Ibíd., XIV, 13 (PL 49,979AB).

[4] Bernardus, *Sermones de tempore,* «I in Epiphania Domini» (PL 183,146D-147A).

[5] Ambrosius, *Expositio in Ps.* CXVIII, sermo II (PL 15,1280D-1281A).

toda profundidad y se haya alimentado completamente de ellos, los anteriores podrán ser expulsados poco a poco o suprimidos completamente. Pues es cierto que la mente humana no puede estar libre por entero de todos los pensamientos, y, por eso, todo el tiempo que no haya estado ocupada en los estudios espirituales, es inevitable que esté envuelta en los que aprendió en otro tiempo. Pues, mientras no tuvo adonde asirse y ejercer esa infatigable actividad, es inevitable que caiga en los que se empapó desde la infancia y vuelva siempre a aquellos que concibió por un largo ejercicio y meditación».

5.2.5. Sobre el vaciarse de palabras infantiles se dice en el Eclesiástico: «Así como cuesta arenosa para los pies de un anciano, así es la mujer charlatana para un marido pacífico» (Eclo 25,27), es decir, para el que ama la tranquilidad. Esto es: de la misma forma que la arena que es movediza y poco firme retrasa al anciano en su avance, así el alma charlatana y ligera se retrasa en su marcha. Por eso «la boca del justo expondrá la sabiduría y su lengua explicará el derecho» (Sal 36,30), porque, sin premeditación y reflexión en aquellos que quieren avanzar en la sabiduría espiritual, no se les habrá de dar la palabra. Por eso san Bernardo en cierto sermón: «¡Humildad, virtud de Cristo, cuánto confundes la soberbia de nuestra vanidad! Sé algo bastante poco, o más bien me parece a mí que lo sé, y ya no puedo callar, entrometiéndome sin pudor y mostrándome sin prudencia pronto para hablar, veloz para enseñar y tardo para oír. Cuando Cristo callaba por tanto tiempo, cuando se ocultaba a sí mismo, ¿temía acaso la vanagloria? Ciertamente, pero por nosotros, no por él». Esto dice Bernardo.

5.2.6. El Eclesiástico (XXXII) dice: «Joven, habla en tu propia defensa sólo cuando sea indispensable. Si eres interrogado por dos veces, tenga la cabeza tu respuesta (Eclo 32,10-11). En medio de muchos sé como el que no sabe. Escucha callando y preguntando al mismo tiempo» (ibíd. 12). Y Ambrosio dice en sobre *Los santos sin pecado:* Recorre las etapas de la madurez aquel que, situado en la juventud, se reviste de gravedad senil y gobierna y ordena sus ímpetus juveniles con un cierto dominio propio de un hombre maduro.

5.2.7. De puerilibus operibus et factis habes exemplum, quia, sicut peius est bestialem esse quam bestiam, quia bestiam esse est a natura, bestialem ex vitio, sic peius est puerilem esse quam puerum. Unde Seneca: «Tenes, inquit, memoria quantum gaudium senseris cum, praetexta posita, togam sumpsisti et in forum deductus es: maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in vires philosophiae transtuleris. Adhuc enim non remanet pueritia sed, quod est gravius, puerilitas regnaret. Et hoc quidem peius est quod habemus auctoritatem senum sed vitia puerorum, nec puerorum tantum sed infantium: illi levia, hi falsa formidant, nos utraque»[6]. Haec Seneca. Ideo in Proverbiis dicitur: «Usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea quae sibi noxia sunt cupiunt, et imprudentes odibunt scientiam?» (Prov 1,22). Parvuli dicit non annis sed moribus. Unde Seneca *Ad Lucilium:* «Numera annos tuos et pudebit eadem velle quae puer volueras»[7].

5.2.8. Hinc Martialis cocus: «Heu, inquit, nostri mali computantur anni cum infantes sumus et senes videmur»[8]. «Imprudentes, inquit, odibunt scientiam», quia debemus esse animalia ante et retro oculata et ad modum formicae prudentia, de qua dicitur in Proverbiis: «Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius et disce sapientiam» (Prov 6,6). Et sicut dicit Seneca in libro *Declamationum:* «Torpent, inquit, ingenia desidiosae iuventutis, scilicet a bono, nec unius honestae rei labore vigilant, sed cantandi potius saltandique obscena studia effeminatos tenent; denique capillum frangere et ad muliebres blanditias voces extenuare, mollitie corporis cum feminis certare, et immundissimis se munditiis excolere, nostrorum adolescentium specimen est. Molles enervesque nati, in vitio manent, expugnatores alienae pudicitiae, negligentes suae»[9]. Haec Seneca.

[6] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* I (4), 4, 2. «Et te in viros philosophia transcripserit».
[7] Ibid., III (27), 6, 2.
[8] Martialis, *Epigrammata,* VI, 70, 7, 11.
[9] Seneca Senior, *Controversiae,* I, Praef., 8-9.

5.2.7. Sobre las acciones y hechos pueriles tienes un ejemplo, porque, así como es peor ser bestial que ser bestia, porque ser bestia es por naturaleza, ser bestial procede del vicio, así es peor ser infantil que niño. Por eso Séneca dice: «Recuerdas qué gozo tan grande experimentaste cuando, dejada la toga pretexta, recibiste la toga viril y fuiste llevado al foro: espera uno mayor cuando hayas dejado el espíritu infantil y te traslades a la esencia de la filosofía. Pues no perdura todavía la infancia, sino, lo que es peor, reinaría la mentalidad infantil. Y esto sin duda es peor, porque tenemos la autoridad de los viejos, pero los vicios de los muchachos y no tanto de los muchachos, sino de los niños: aquéllos tienen miedo a cosas sin importancia, éstos a imaginarias, nosotros a unas y otras». Esto dice Séneca. Por eso en los Proverbios se dice: «¿Hasta cuándo como niños amáis la infancia, y como los necios desean lo que es perjudicial para ellos, y como ignorantes aborrecerán el saber? (Prov 1,22). Niños dice no por los años, sino por las costumbres. Por eso Séneca dice en *A Lucilio:* «Cuenta tus años, te avergonzarás de querer lo mismo que querías de niño».

5.2.8. De aquí que Marcial dice: «Ay, se cuentan nuestros males como años cuando somos niños y parecemos ancianos». «Los ignorantes, dicen, odiarán el conocimiento», porque debemos ser como los animales que tienen ojos hacia delante y hacia atrás y son previsores como las hormigas, de las que se dice en los Proverbios: «Ve junto a las hormigas, perezoso, y observa sus caminos y aprende su sabiduría» (Prov 6,6). Y como dice Séneca en el libro I *De las Declamaciones:* «Se embotan los talentos de una juventud perezosa, es decir lejos del bien, y no dedican sus desvelos al cultivo de la única actividad honorable, sino que la pasión indecente de cantar, y más bien de saltar, los tiene afeminados; finalmente, rizarse el cabello y hablar con un hilito de voz para imitar el encanto femenino, competir con las mujeres en la gracilidad del cuerpo y embellecerse de manera indecorosa, es el modelo de nuestros jóvenes. Nacidos endebles y débiles, permanecen en el vicio, conquistadores de castidad ajena, descuidados de la suya». Esto dice Séneca.

Capitulum III

SEQUITUR ACTIVAE SCIENTIAE EXERCITIUM UBI QUATUOR NOTANTUR: DIVISIO, ORDO, ADEPTIO, CONTINUATIO

5.3.1. Post abiectionem vitiorum et abdicationem puerilium, tertio restat activae scientiae exercitium. Vide ergo quatuor: scientiae divisionem, ordinem, adeptionem et continuationem.

5.3.2. Divisio autem haec est. Cum multa sint genera scientiarum in hoc mundo, sicut et varietates sunt artium praesenti vitae utilium, tamen nulla est quae non habeat proprium ordinem et rationes per quas inscii possunt eas apprehendere. Est ergo duplex scientia: divina et humana. Humanae sunt quas homines de rebus humanis ediderunt, divinae sunt quas catholicae fidei cultoribus editas, auctoritas universalis Ecclesiae ad fidei corroborationem recepit et legit. Haec autem scientia dividitur in practicam et theoricam. Practica consistit in emendatione morum et purgatione vitiorum; theorica vero in contemplatione divinorum, cuiusmodi scientiae sunt religiosorum[1].

5.3.3. Ordo autem iste est ut quisquis ad theoricam voluerit pervenire prius practicam ipsum assequi est necesse. Sed sicut irretitus a labe peccati non ascendit ad agnitionem Dei, ita devenire non potest ad theoricam nisi per practicam, cum illa sit de contemplatione coelestium, illa vero de purgatione vitiorum.Tamen practica potest possideri sine theorica. Gradus enim ita sunt ordinati ut humana humilitas possit ad sublime conscendere, sed ad posterius non venitur nisi servato prioris ordine[2].

[1] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XIV, 1 (PL 49,953-955).
[2] Ibíd., XIV, 2 (PL 49,955).

CAPÍTULO III

VINE A CONTINUACIÓN EL EJERCICIO DEL CONOCIMIENTO ACTIVO DONDE SE SEÑALAN CUATRO REQUISITOS: DIVISIÓN, ORDEN, ADQUISICIÓN Y CONTINUIDAD

5.3.1. Después del rechazo de los vicios y la renuncia a los actos infantiles, en tercer lugar queda el ejercicio del conocimiento activo. Por tanto ten en cuenta cuatro requisitos: división de la ciencia, orden, adquisición y continuidad.

5.3.2. La división es ésta. Existen muchas clases de conocimientos en este mundo, como también hay variedad de oficios útiles para la vida presente; sin embargo no hay ninguno que no tenga su orden y métodos propios por medio de los cuales los que no los conocen pueden aprenderlos. Así pues, existen dos conocimientos: el divino y el humano. Humanas son las que aprendieron los hombres a partir de cosas humanas, son divinas las que, producidas por los practicantes de la fe católica, la autoridad de la Iglesia universal recibió y escogió para fortificación de la fe. A su vez, este conocimiento se divide en práctico y teórico. El práctico tiene por objeto la reforma de costumbres y la purificación de los vicios; el teórico, en cambio, consiste en la contemplación de las cosas divinas, los conocimientos de este género son propios de los religiosos.

5.3.3. El orden, por su parte, es que cualquiera que desee llegar a la teórica, antes es necesario que alcance el conocimiento práctico él mismo. Pero, así como el que está envuelto en la mancha del pecado no llega al conocimiento de Dios, así no puede llegar a la parte teórica sino a través de la práctica, dado que aquélla trata sobre la contemplación de las cosas divinas, pero ésta de la purificación de los vicios. Sin embargo, la práctica puede obtenerse sin la parte teórica. Los grados están ordenados de tal forma que la pequeñez humana puede subir a lo más alto, pero no se llega a lo que está después sino guardando el orden de lo anterior.

5.3.4. Adeptio vero huius scientiae est secundum viam duplicem, scilicet: cognitione vitiorum et remediorum; secundo, discretione virtutum et informatione morum, ut ita formetur ut, non quasi coacta et violentata serviat, sed, quasi bono dilatata, viam arduam cum delectatione conscendat. Qui enim vitia sua nec intelligit nec nititur extirpare, ad informationem virtutis, qui est gradus secundus practicae, vel ad mysteria spiritualia, quae subiciuntur theoricae, non valebit attingere. Non enim progreditur ad excelsiora qui non evicerit planiora, nec ea quae sunt extrinsecus apprehendit qui ea quae sibi sunt intrinseca non intelligit. Difficilius enim est eradicare nobis inditas corporis et animae passiones, quam spirituales plantari virtutes, et ideo circa difficile magis est necessarium laborare. Nam in expulsione vitiorum quatuor proponuntur, scilicet: evellere, destruere, disperdere, dissipare; in perficiendis vero virtutibus duo: aedificare, plantare (Ier 1,10)[3].

5.3.5. Ergo prius adipiscenda practica, scilicet activa scientia et spiritualis ethica, et multorum actuum virtute perfectis, post varia laborum stipendia, velut in praemio, sequetur theorica; sequetur enim intelligentia spiritualis, et oritur non a meditatione Legis sed de fructu operis. Psalmus:

[3] Ibíd., XIV, 3 (PL 49,955-956).

5.3.4. Por otra parte, la adquisición de este conocimiento se realiza según una doble vía, a saber: por el conocimiento de los vicios y sus remedios y, en segundo lugar, por el discernimiento de las virtudes y por la formación de las costumbres, para que se forme de tal suerte que no sirva como coaccionado o forzado, sino, como ensanchado para el bien, ascienda el angosto camino con deleite. Pues quien no reconoce sus propios vicios, y no se esfuerza en arrancarlos de raíz, no tendrá fuerza para llegar a tocar la noción de virtud, que es el segundo grado de la práctica, o a los misterios espirituales, que están por debajo del teórico. Efectivamente, no puede subir más arriba quien no supera lo más llano, ni alcanza lo que está por fuera el que no comprende lo que está en el interior. En realidad, es más difícil para nosotros erradicar las pasiones del alma y del cuerpo que están metidas, que hacer arraigar las virtudes espirituales, y por eso es menester esforzarse más en lo que es difícil. Ya que en la anulación de los vicios se ponen delante cuatro cosas: arrancar, destruir, aniquilar, disipar; para perfeccionar las virtudes sólo dos: edificar y plantar (Jer 1,10)[1].

5.3.5. Por tanto, se ha de alcanzar antes la práctica, es decir, el conocimiento activo y la ética espiritual, y a los que han llegado a ser perfectos en virtud de sus muchas actuaciones, tras diversas contribuciones de trabajos, como recompensa, seguirá la parte teórica. Pues vendrá el entendimiento espiritual, y no nace de la meditación de la Ley, sino del fruto de su obra. Dice el Salmo: «A partir de tus

[1] Este mismo planteamiento lo formula Vicente de Beauvais en el cap. V de su *De eruditione,* referido a los tres requisitos para aprender. Una cualidad que sólo es posible en su sentido más profundo cuando el alma se ha liberado de los vicios. Si así no se hiciera, la fuerza del alma se desvirtuaría y desvanecería adquiriendo cuatro males concretos: embotamiento, denigración, enmohecimiento y corrosión. En cambio, cuando lo pasional o natural indómito se sujeta a norma, cuando se le doma o instruye, cuando la disciplina desde la primera infancia se ha incorporado y mantenido por el ejercicio constante y reiterado a la *natura* o disposición natural, el alma se muestra expectante, está en estado de vigilia, pronta para obrar y aprender, y adornada con cuatro bienes: la disciplina la ha hecho perspicaz, pura e inocente, limpia de vicios, y alejada de la corrosión del pecado. *De eruditione...,* 5, 6, 1.

«A mandatis tuis intellexi» (Ps 118,104); «psallam, inquit, et intelligam in via immaculata» (Ps 100,1). Psallens enim intelligit quae canuntur qui in via immaculata gressu puri cordis innititur[4].

5.3.6. Hoc est autem actualis scientiae sive vitae primum praeceptum et praecipuum: «ut inducas summum ori tuo silentium et ut omnium seniorum instituta et sententias intento corde et muto ore suscipias et diligenter in pectore tuo condens, ad perficienda ea potius quam ad docenda festines. Ex hoc enim vanae gloriae perniciosa praesumptio, ex illo autem fructus spiritualis scientiae pullulabit». Esto ergo per omnia «citus ad audiendum, tardus ad loquendum» (Iac 1,19) et conformeris Domino qui «coepit facere et docere» (Act 1,1), ut ante actum non praesilias ad docendum ne in numerum illorum deputeris qui dicunt et non faciunt, et onera quae suo digito movere nolunt, super hominum humeros alligant et imponunt (Mt 23,3-4)[5].

5.3.7. Continuatio est ut, sicut ad rectae professionis regulam retinenda est perseverantia, sic leviter et sine causa non varientur studia. «Solent enim, qui, necdum in illa quam arripuerunt professione fundati, cum audierint quosdam in diversis studiis ac virtutibus praedicari, ita eorum laude succendi ut imitari eorum protinus gestiant disciplinam, in quo irritos necessario impendit conatus humana fragilitas. Impossibile namque est unum eundemque hominem simul in universis fulgere virtutum exercitiis. Quas si quis voluerit pariter affectare in id incidere eum necesse est ut, dum omnes sequitur, nullam integram consequatur; magisque ex hac immutatione atque varietate dispendium capiat quam profectum. Multis enim viis ad Deum tenditur et ideo unusquisque illam quam semel arripuit irrevocabili cursus sui intentione conficiat, ut sit in qualibet professione perfectus»[6].

[4] Ibíd., XIV, 9 (PL 49,966).
[5] Ibíd., XIV, 2 (PL 49,966C-967AB).
[6] Ibíd., XIV, 6 (PL 49,960AB).

mandatos entendí» (Sal 118,104); «entonaré salmos, dice, y entenderé en la senda inmaculada» (Sal 100,1). Pues, entonando salmos, entiende lo que se canta el que camina por la senda inmaculada con el paso de un corazón puro.

5.3.6. Éste es el primer precepto y exclusivo del conocimiento actual o vida: «que impongas el mayor silencio a tu boca y que recibas la doctrina y las enseñanzas de todos los más ancianos, con el corazón atento y con los labios sellados y depositándolas con cuidado en tu corazón; apresúrate a practicarlas más bien que a enseñarlas. Pues de esto se propagará la pretensión funesta de la vanagloria, pero de aquello se multiplicarán los frutos del conocimiento espiritual». Por tanto, sé en medio de todo «pronto para escuchar, tardo para hablar» (Sant 1,19) y que seas moldeado según el Señor que «comenzó a obrar y a enseñar» (Hch 1,1), para que, antes de obrar, no saltes a enseñar, no sea que seas contado entre el número de aquellos que dicen y no hacen, atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de sus prójimos, pero ellos ni siquiera quieren moverlas con su dedo (Mt 23,3-4).

5.3.7. La continuidad es que, así como hay constancia para mantener la regla de un progreso recto, así que no se cambien a la ligera y sin causa los estudios. «Ocurre con frecuencia que los que todavía no están bien fundados en el progreso recto, que han abrazado, que cuando oyen que algunos son ensalzados en diferentes estudios y empeños, se entusiasman con las alabanzas de éstos de tal manera que desean vivamente imitar su conducta, en lo que la fragilidad humana impide los intentos por ser inútiles. Es imposible, en efecto, que un solo hombre sobresalga al mismo tiempo en todas prácticas de las virtudes. Si alguien pretendiera alcanzarlas a la vez, es inevitable que caiga en que, mientras corre en pos de todas, no logre perfectamente ninguna completa; y de este cambio e inconstancia se coseche más perjuicio que provecho. Pues a Dios se va por muchos caminos, y por eso que cada uno concluya con una decisión irrevocable de su carrera el camino de vida que cogió una vez, para que sea perfecto en cualquier progreso». Así es posible ver

Sic in studiis et studentibus est videre quod male fundati vix possunt proficere, nitentes, ut supra dictum est, de scientia ad scientiam festinare, exemplo aegrorum qui ex aviditate immoderata desiderant quod eis inutile est et nocivum:

> Nitimur in vetitum semper cupimusque negata:
> Sic interdictis imminet aeger aquis[7].

Capitulum IV

SEQUITUR HIC DE SPIRITUALI INTELLIGENTIA QUAE QUATUOR PRAEREQUIRIT

5.4.1. Post abiectionem vitiorum et abdicationem puerilium et scientiae activae exercitium, sequitur de spirituali intelligentia, quod diximus esse quartum. Et quoniam circa professionem et perfectionem sapientiae miscenda sunt praecepta discendi et exempla vivendi, ut utrumque magis roboretur et emineat ex utroque quae etiam tam saecularium quam regularium congruunt disciplinae, ideo nobis non succenseat aut indignetur malevolus aut ingratus animus, si mixtim de iis aliquantulum praelibemus. Ut igitur spiritualem intelligentiam consequaris, verba sapientiae reverenter sunt audienda, subtiliter intelligenda, utiliter effundenda, multipliciter cxponenda.

5.4.2. Sunt ergo reverenter audienda. Audiens enim sapientior erit, et donec invisceretur quodammodo quod auditum est, faciem, ut ita dixerim, non avertit. Unde si ea quae optime nosti postea audieris in collatione proferri, non

[7] Ovidius, *Amores*, III, 4, 17-18.

en los estudios y en estudiantes que, mal fundados, apenas pueden avanzar, esforzándose, como se ha dicho más arriba, en correr de un conocimiento a otro conocimiento, a ejemplo de los enfermos que como consecuencia de una avidez sin límites desean lo que es inútil y perjudicial para ellos.

> Nos empeñamos en lo prohibido siempre y ansiamos lo que se nos niega: acecha así el enfermo en torno al agua prohibida.

Capítulo IV

AQUÍ VIENE AHORA TRATAR SOBRE LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL QUE SUPONE PREVIAMENTE CUATRO REQUISITOS

5.4.1. Después del rechazo de los vicios y de la renuncia a las actuaciones infantiles y el ejercicio del conocimiento activo, sigue tratar sobre la inteligencia espiritual, que hemos dicho que está en cuarto lugar. Y, puesto que en relación con el progreso y la perfección de la sabiduría se han de mezclar normas de aprendizaje y ejemplos de vida, para que una y otra se consoliden más y destaque de ambas lo que está de acuerdo con la disciplina tanto de los seglares como de los sometidos a una regla, por eso, que un espíritu malintencionado o desagradecido no nos reproche o se indigne, si en una mezcolanza examinamos un poco de estos. Así pues, para que alcances la inteligencia espiritual, hay que escuchar con respeto las palabras de la sabiduría, hay que entenderlas con precisión, hay que difundirlas con provecho y explicarlas de varias maneras.

5.4.2. Por tanto, se han de oír con respeto. Pues el que escucha será más sabio, y, hasta que se enraíce en cierto modo lo que se ha oído, no aparta la cara por así decir. Por eso, si lo que conoces muy bien, después oyes que se expone en una asamblea, no lo recibas con desdén o incluso

ex hoc quod tibi iam nota sunt, ea suscipias fastidiose vel etiam aspernanter; sed verba veritatis et salutis indesinenter aure suscipias et cordi tuo inferas reverenter.

5.4.3. Sicut enim dicitur in *Collatione de scientia religiosorum:* «Quamvis adhibeatur sacrarum rerum crebra narratio, numquam tamen animae sitim verae scientiae sustinenti satietas generabit horrorem, sed ea quotidie velut nova ac desiderata suscipiens, quanto frequentius hauserit, tanto avidius vel audiet vel loquetur, et confirmationem potius <perceptae> scientiae ex eorum repetitione quam ullum ex frequenti collatione capiet fastidium. Evidens namque est tepidae ac superbae mentis indicium si verborum salutarium medicinam, quamvis studio nimiae assiduitatis ingestam, fastidiose negligenterque suscipiat. Anima enim quae est in satietate <favis> illudit, animae autem egenti etiam amara dulcia videntur (cf. Prov 27,7).

5.4.4. «Si itaque haec, diligenter excepta et in recessu mentis condita atque indicta, fuerint taciturnitate signata, postea in vina quaedam suave olentia cum sensus canitie et patientiae fuerint vetustate decocta, cum magna sui fragrantia de vase tui pectoris proferentur et tamquam perennis fons de experientiae venis et irriguis virtutum meatibus redundabunt, fluentaque continua velut de quadam abysso tui cordis effundent. Eveniet namque illud in te quod in Proverbiis ad illum dicitur qui hoc opere consummavit: "Bibe aquas de vasis tuis et de puteorum tuorum fonte; supereffluant tibi aquae de tuo fonte, in tuas autem plateas pertranseant aquae tuae" (Prov 5,15)»[1]. Ideo Augustinus in II libro *Ad Vincentium* dicit: «Ut scias disce nescire»[2].

5.4.5. Sunt secundo subtiliter intelligenda. Unumquodque enim est in recipiente per modum recepti. Unde aliter intelligere dicuntur verba Scripturae rudes, aliter vero provecti. Sic enim dicit Ambrosius in *Hexaemeron:* «Eadem

[1] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XIV, 13 (PL 49,980AB-981AB).
[2] Augustinus, *De anima et eius origine,* IV, 24 (PL 44,547).

con desprecio, por el hecho de que ya lo conoces, sino que debes recibir en tus oídos sin cesar las palabras de la verdad y de salvación y llevarlas a tu corazón con respeto.

5.4.3. Pues como se dice en la *Conferencia sobre el conocimiento de los religiosos:* «Aunque se exponga con frecuencia la narración de los hechos sagrados, sin embargo jamás producirá fastidio la saturación al alma sedienta del verdadero conocimiento, sino, recibiéndolas cada día como nuevas y apetecibles, cuanto más a menudo se nutra de esas ideas, tanto más ávidamente las oirá o hablará de ellas y más bien obtendrá la confirmación del conocimiento, recibido por la repetición de estas verdades, en lugar de serle motivo de disgusto la repetición frecuente. Pues es indicio evidente de una mente tibia y orgullosa el recibir con desdén y descuido la medicina de las palabras de salvación, aunque se las ofrezcan con asiduidad excesiva. Pues el alma que está harta pisotea los panales de miel, pero al alma que está hambrienta lo amargo le parece dulce (cf. Prov 27,7).

5.4.4. «Así pues, si la doctrina recibida con atención, guardada y fijada en el santuario del alma, es sellada por el silencio y cocida junto con la vejez de los sentidos y la antigüedad de la paciencia hasta ser un vino aromático, se ofrecerá con gran fragancia de sí desde el vaso de tu corazón y, como una fuente que mana sin cesar, se desbordará desde las venas de la experiencia y los canales empapados de virtudes, y verterán ríos continuos como desde el secreto abismo de tu corazón. Sin duda ocurrirá en ti lo que se dice en los Proverbios respecto a aquel que cumplió con estas obras: "Bebe el agua de tus vasos y de la fuente de tus pozos; que desborden para ti las aguas de tu fuente, que tus aguas corran por tus plazas" (Prov 5,15)». Por eso Agustín en el libro II *A Vincencio* dice: «Para saber aprende a no saber».

5.4.5. En segundo lugar, se han de comprender con precisión. Pues cada cosa está en el recipiente según la forma de lo recibido. Por eso se dice que entendían de una manera las palabras de la Escritura los ignorantes, y de otra los iniciados. Pues Ambrosio dice así en el *Hexamerón:* «La

aqua in diversas se mutat species; inter arenas flava, inter cautes spumea, inter nemora viridantior, inter florulenta discolor, inter lilia fulgentior, inter rosas rutilantior, in gramine liquidior, in palude turpior, in fonte perspicacior, in mari obscurior, assumpto locorum quibus influit colore. Rigorem quoque pari ratione commutat ut inter vaporantia ferveat, inter umbrosa frigescat, sole repercussa aestuet, nivibus irrigata glaciali humore canescat»[3].

5.4.6. Sic, pro capacitate sensuum humanorum, Scripturae series coaptatur et cum proficiente proficit ut terrena carnalibus et divina spiritualibus videatur, et <iis> quibus antea videbantur verba divina crassis quibusdam nebulis involuta, serenioris intelligentiae subtilitate discussa postmodum <sint> aperta. Et ut verba sacra secundum mensuram status nostri ad omne genus hominum differenter probemus extendi, hoc verbum «Non fornicaberis» assumimus causa exempli.

5.4.7. Quod si carnalis quisquam audierit, secundum simplicem sonum litterae salubriter custodit; spiritualis autem illud audiens, qui iam lutulentum carnis reliquit affectum, intelligit quod recedendum est a caerimoniis idolorum et ab omni superstitione gentilium tam in observantia dierum et temporum quam signorum; sicut ad Ierusalem dicitur quod constuprata est et in omni colle sublimi fornicabatur (Ier 3,6). Si vero ab hac duplici fornicatione quis liber dictam prohibitionem audierit a Legis superstitionibus se custodit: nam Iudaismi superstitiones spirituales sunt for-

[3] Ambrosius, *Hexaemeron,* III, 15 (PL 14,195C).

misma agua se transforma en aspectos distintos; rubia entre las arenas, espumosa entre las rocas, más verdusca entre los bosques, de diverso color entre lo campos esmaltados de flores, más resplandeciente entre los lirios, más roja entre las rosas, más clara en el césped, más sucia en las charcas, más transparente en el manantial, más oscura en el mar, adoptando los colores de los lugares por los que fluye. También cambia la temperatura con igual motivo, de manera que hierve entre lo que exhala vapor, se enfría en los lugares sombríos, golpeada por el sol se calienta, bañada con las nieves blanquea por la humedad helada».

5.4.6. Así, según la capacidad receptiva de los sentidos humanos, la sucesión de la Escritura se adapta, y progresa con el que progresa, de manera que parece terrenal en los aspectos carnales y divina en lo espiritual, y a quienes las palabras divinas antes parecían envueltas en una especie de densas nieblas, disipadas por la penetración de una inteligencia más serena, pronto quedan abiertas. Y, para demostrar que se extienden de forma diferente las palabras sagradas según la capacidad de nuestra situación a todo el género humano, a título de ejemplo tomamos esta palabra «no fornicarás».

5.4.7. Si la oye alguien carnal, lo guarda provechosamente según el sonido simple de la letra; pero, al oírlo uno espiritual, que ya ha abandonado la inclinación sucia de la carne, entiende que se ha de alejar de los cultos de los ídolos y de toda superstición pagana tanto en la observancia de los días y de los tiempos como de las estatuas; como se dice acerca de Jerusalén, que fue mancillada y se fornicaba en todo monte elevado (Jer 3,6). Pero, si alguien libre de esta doble fornicación ha oído dicha prohibición, se guarda de las supersticiones de la Ley[1]: porque las supersticiones del judaísmo son las fornicaciones espirituales. Hay también

[1] Ley. Como ya se dijo, Ley en mayúscula equivale en al Antiguo Testamento a la Ley de Moisés o Torah y comprende el conjunto de obligaciones y de derechos impuestos por Moisés al pueblo de Israel.

nicationes. Est et alia fornicatio quae perpetratur perversi dogmatis adulterio. Has ergo omnes qui potuerit declinare, subtilius intelliget fornicationem: ne labatur in cogitationum noxiarum evagationem[4].

5.4.8. Sunt etiam utilitor effundenda. Non sunt enim spargendae ante porcorum spurcitiam et ineptitudinem margaritae, nec immundis hominibus profunditatem Scripturarum ingeras, ne quod sapientissimus Salomon interdixit incurras: «Noli, inquit, applicare impium ad pascua iusti, neque seducaris saturitate ventris» (Prov 24,15) . Non enim expediunt stulto divitiae, nec opus est sapientiae ubi non est sensus. Immo coram talibus impleatur illud Psalmi: «In corde meo abscondi eloquia tua ut non peccem tibi» (Ps 118,11)[5]. «Omnis enim qui eloquia Domini humanae laudis amore dispensat, pecuniam suam ad usuram erogat recepturus pro hac laude non solum meritorum stipendia sed culparum supplicia cum Dominus venturus non recipiat in proposito quod suum est cum usura»[6]. Duabus etenim causis et inefficax et inutilis reperitur doctrinae diffusio spiritualis: aut enim ille qui docet inexperta commendans vano verborum sono instruere nititur auditorem; aut vitiis refertus auditor obdurato corde doctrinam non recipit spiritualem, sicut scriptum est: «Excaecatum est cor populi huius et auribus graviter audierunt, et oculos suos ne videant concluserunt»[7]. Lege libros beati Dionysii et invenies si debeant immundis sapientiae secreta distribui.

5.4.9. Sunt etiam verba Scripturae sacrae multipliciter exponenda. Sicut enim supra dictum est scientia divina in practicam dividitur et theoricam; theorica vero in historicam

[4] Io. Cassianus, *Collationes Patrum,* XIV, 11 (PL 49,972-974).
[5] Ibíd., XIV, 17 (PL 49,986).
[6] Ibíd., XIV, 17 (PL 49,987).
[7] Ibíd., XIV, 18 (PL 49,988-989).

otra fornicación que se comete por la adopción de una doctrina herética. Por tanto, quien puede evitar todo esto comprenderá más sutilmente la fornicación: para que no caiga en la divagación de pensamientos nocivos.

5.4.8. También se han de difundir con provecho. Pues no se han de esparcir perlas ante la suciedad e ineptitud de los cerdos, ni eches la profundidad de las Escrituras a hombres impuros y no caigas en lo que prohibió el muy sabio Salomón: «No hagas partícipe al impío de los manjares del bueno, ni te dejes seducir por la saciedad del vientre» (Prov 24,15). Pues no convienen las riquezas al necio, ni hace falta la sabiduría donde falta el juicio. Es más, en presencia de semejantes seres cúmplase lo del Salmo: «Escondí en mi corazón tus palabras, para no pecar contra ti» (Sal 118,11). «Pues todo aquel que dispensa las palabras del Señor por deseo de gloria humana da su dinero a interés, dispuesto a recibir por esta alabanza no sólo el pago de las ganancias, sino el castigo de las culpas, cuando el Señor que va a venir no reciba en él lo que es suyo junto con el interés». «Y desde luego se encuentra que la difusión de la doctrina espiritual es ineficaz y, además, inútil por dos razones: pues o bien el que enseña recomendando lo que no ha experimentado se esfuerza en instruir al que escucha con el sonido vacío de las palabras, o bien el que escucha, lleno de vicios, con el corazón endurecido no recibe la doctrina espiritual, como está escrito: "El corazón de este pueblo se cegó y a duras penas oyeron con sus oídos, y cerraron sus ojos para no ver". Lee los libros de san Dionisio y encontrarás si deben distribuirse los secretos de la sabiduría a los impuros».

5.4.9. También se han de explicar las palabras de la Sagrada Escritura de muchas maneras[2]. Pues el conocimiento divino, como se ha dicho más arriba, se divide en teórico y práctico; a su vez, el teórico en interpretación histórica e

[2] También Hugo de San Víctor, en el lib. V cap. II, habla de la triple intelección de la Sagrada Escritura siguiendo el parecer de numerosos padres de la Iglesia de épocas anteriores y se sitúa en la tradición de san Gregorio Magno y de san Jerónimo.

interpretationem et intelligentiam spiritualem sicut scriptum est: «Omnes amici eius vestiti sunt duplicibus» (Prov 31,21). Spiritualis autem intelligentiae tria sunt genera: allegoria, tropologia et anagogia. Unde in Proverbiis: «super latitudinem cordis» (Prov 22,20) tripliciter legitur esse descripta. Historia praeteritarum ac visibilium rerum complectitur agnitionem; allegoria sub eis quae in veritate gesta sunt alterius sacramenti praetendit rationem; tropologia moralis est expositio quae ad emendationem vitae et instructionem actualem congruit; anagogia vero de spiritualibus mysteriis ad sublimiora quaedam et secretiora quaedam occulta conscendit.

5.4.10. Nam una et eadem Ierusalem potest intelligi quadrifarie: civitas Iudaeorum secundum historiam, Ecclesia Christi secundum allegoriam, anima hominis secundum tropologiam, civitas illa coelestis secundum anagogiam[8]. Et secundum hunc quadruplicem sensum et eius species, variae sunt Scripturarum intelligentiae et expositiones. Patet ergo de iis quae pertinent ad disciplinae inchoationem et de iis quae pertinent ad ipsius profectum et progressionem.

[8] Ibíd., XIV, 8 (PL 49,962-965).

inteligencia espiritual como está escrito: «Porque todos sus amigos están vestidos con dos vestidos» (Prov 31,21). Y hay tres tipos de inteligencia espiritual: alegoría, tropología y anagogía. Por eso en los Proverbios: «sobre la extensión de tu corazón» (Prov 22,20) se lee que están escritas de tres maneras. La historia tiene por objeto el conocimiento de los hechos pasados y visibles; la alegoría, bajo cosas que han sucedido, presenta la explicación de otro misterio; la tropología moral es una exposición que está dirigida a la corrección de la vida y la instrucción personal; a su vez, la anagogía se eleva desde los misterios espirituales hasta ciertas cosas más sublimes, más secretas, que están ocultas.

5.4.10. Así, la misma y única Jerusalén puede interpretarse de cuatro formas distintas: como ciudad de los judíos según la historia, Iglesia de Cristo según la alegoría, alma del hombre según la tropología, la ciudad celeste según la anagogía. Y, según estos cuatro sentidos y aspectos del conocimiento, son diversas las interpretaciones y exposiciones de las Escrituras[3]. Queda claro, por tanto, lo referente a las cosas que corresponden al comienzo de la educación, y sobre las que corresponden a la perfección y progreso de la misma.

[3] Los exegetas y teólogos medievales en su mayoría hablaron del sentido cuádruple de la Biblia, sintetizado en el dístico famoso de Agustín de Dacia hacia 1251: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, // moralis quid agas, quo tendas anagogia». Cf. *Catecismo de la doctrina cristiana,* n.115-119. V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios* (Desclée de Brouwer, 1997) 257s. Para una visión plenaria, H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l'Écriture,* 4 vols. (Aubier, París 1959-1961).

SEXTA PARS

CAPITULUM I

HABITO DE DOCTRINA QUOAD STATUM INCHOATIONIS ET PROGRESSIONIS HIC AGITUR DE EA QUOAD STATUM PERFECTIONIS. UBI PRIMO AGITUR DE QUATUOR IN GENERALI CIRCA QUAE CONSISTIT, SECUNDO EXEQUITUR IN SPECIALI DE ILLIS QUATUOR: PRIMO DE LECTIONE, SECUNDO DE MEDITATIONE, TERTIO DE ORATIONE, QUARTO DE CONTEMPLATIONE. ET IN ILLA PARTE ULTIMA PRIMO OSTENDITUR QUOMODO FIT CONTEMPLATIO QUATUOR MODIS, SECUNDO SUBDIVIDIT QUEMLIBET ILLORUM TRIPLICEM MODUM

6.1.1. Habito de doctrina quantum ad statum inchoationis et progressionis hic ultimo sequitur de ea quantum ad statum perfectionis, hoc est, prout ipsa competit regularibus et viris perfectis. Ad cuius adeptionem quatuor sunt necessaria: lectio, meditatio, oratio, contemplatio. His enim quatuor modis animae spirituales docentur a Deo. Haec est doctrina claustralium, qua de terra in coelum levantur et eorum secreta rimantur[1].

[1] GUIDO CARTHUSIENSIS, *Scala claustralium* (PL 184,475C).

SEXTA PARTE

CAPÍTULO I

UNA VEZ TRATADO SOBRE LA ENSEÑANZA HASTA SU ESTADO DE COMIENZO Y PROGRESO, SE TRATA AQUÍ DE ELLA HASTA SU PERFECCIÓN. DONDE SE TRATA PRIMERO EN GENERAL DE LAS CUATRO COSAS EN LAS QUE CONSISTE, EN SEGUNDO LUGAR SE TRATA EN PARTICULAR SOBRE LAS CUATRO: LA PRIMERA LA LECTURA, LA SEGUNDA LA MEDITACIÓN, LA TERCERA LA ORACIÓN Y LA CUARTA LA CONTEMPLACIÓN. Y EN ESTA ÚLTIMA PARTE EN PRIMER LUGAR SE MUESTRA CÓMO LA CONTEMPLACIÓN SE HACE DE CUATRO FORMAS, EN SEGUNDO LUGAR SUBDIVIDE CADA UNA DE ELLAS EN TRES FORMAS

6.1.1. Una vez tratado sobre la enseñanza hasta su estado de comienzo y progreso, se trata aquí de ella hasta su perfección, esto es en la medida que corresponde a los hombres sometidos a la regla y a los varones perfectos. Para su adquisición son necesarios cuatro requisitos: lectura, meditación, oración y contemplación. Pues Dios enseña a las almas espirituales de estas cuatro formas. Ésta es la educación de los monjes, por la que se elevan desde la tierra al cielo y escrutan sus secretos[1].

[1] Designa a los monjes. La frase parece un paralelo de otra que aparece en la obra *Scala claustralium,* libro devocional sobre la unión contemplativa

6.1.2. «Est enim lectio sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio. Meditatio vero est studiosa mentis actio occultae veritatis notitiam investigans ductu propriae rationis. Oratio est devota cordis in Deum intentio pro malis removendis vel pro bonis adipiscendis. Contemplatio est mentis in Deum suspensae quaedam supra se elevatio lucis gaudia degustans»[2]. «Unde lectio inquirit, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio degustat»[3]. «Lectio enim quasi solidum cibum apponit, meditatio masticat et frangit, oratio saporem acquirit, contemplatio est ipsa dulcedo quae iucundat et reficit. Unde lectio est in cortice, meditatio in adipe, oratio in desiderii postulatione, contemplatio in adeptae dulcedinis delectatione»[4].

6.1.3. «Hi autem gradus sibi invicem cohaerent et se ipsis indigent. Lectio enim quasi fundamentum primo occurrit et, data materia, mittit nos ad meditationem. Meditatio apprehendit si diligentius inquirit et quasi effodiens thesaurum ostendit. Sed cum per se obtinere non valeat mittit nos ad orationem. Oratio se totis viribus ad Deum erigens thesaurum desiderabilem, contemplationis suavitutem, reperit. Haec autem adveniens praedictorum trium laborem remunerat, dum coelestis rore dulcedinis animam sitientem inebriat. Lectio enim est secundum exterius exercitium, meditatio secundum interiorem intellectum, oratio secundum desiderium, contemplatio super omnem sensum»[5].

[2] Ibíd., I (PL 184,476 B).
[3] Ibíd., II (PL 184,476C).
[4] Ibíd.
[5] Ibíd., X (PL 184,481D).

6.1.2. «En efecto, la lectura atenta de las Escrituras es un examen con aplicación del espíritu. La meditación a su vez es una acción diligente de la mente que busca el conocimiento de la verdad oculta bajo la dirección de la razón misma. La oración es la atención sumisa del corazón hacia Dios para alejar el mal o para alcanzar el bien. La contemplación es una cierta elevación sobre sí misma de la mente suspendida hacia Dios, que saborea los goces de la luz». «Por eso la lectura busca, la meditación encuentra, la oración pide, la contemplación saborea». «Pues la lectura sirve en cierta manera el alimento sólido, la meditación mastica y desmenuza, la oración da el sabor, la contemplación es la misma dulzura que regocija y reanima. Por eso la lectura está en la corteza, la meditación en la esencia, la oración en la petición de deseos, la contemplación en el deleite de la dulzura conseguida».

6.1.3. «Estos grados están unidos mutuamente entre sí y se necesitan ellos mismos. En realidad, la lectura se presenta primero, por así decirlo, como el fundamento y, una vez dada la materia, nos remite a la meditación. La meditación capta si examina más escrupulosamente y, como desenterrándolo, muestra el tesoro. Pero, si no puede alcanzarlo por sí misma, nos remite a la oración. La oración, al levantarse hacia Dios con todas sus fuerzas, encuentra el tesoro deseable, la dulzura de la contemplación. Y al llegar esta recompensa, el esfuerzo de las tres anteriores, mientras impregna el alma sedienta con el rocío de la dulzura celestial. Pues la lectura es según el ejercicio exterior, la meditación según la comprensión interior, la oración según el deseo, la contemplación está por encima de todos los sentidos».

con Dios escrito por Guigo II, noveno prior de la Gran Cartuja. Dice así: «Cum die quadam corporali manuum labore occupatus, de spiritali hominis exercitio cogitare coepissem, quatuor spiritales gradus animo cogitanti se subito obtulerunt: lectio, scilicet meditatio, oratio, contemplatio. Haec est scala claustralium. Qua de terra in coelum sublevantur gradibus quidem distincta paucis, immensae tamen et incredibilis magnitudinis, cujus extrema pars erae innixa est, Superior vero nubes penetrat et coelorum secreta rimantur».

6.1.4. «Praecedentes autem gradus sine sequentibus aut parum aut nihil prosunt sequentes sine praecedentibus aut raro aut numquam haberi possunt. Quid enim prodest lectione continua tempus occupare, sanctorum gesta et scripta transcurrere nisi masticando et ruminando succum eliciamus et transglutiendo usque ad cordis intima transmittamus?»[6]. Et quorum facta legimus eorum opera imitemur. Sed quomodo ista cogitabimus aut cavere poterimus ne falsa et inania meditando limites assignatos Patribus transcendamus nisi prius circa hoc vel ex lectione vel ex auditu instructi fuerimus?[7].

6.1.5. «Item quid prodest per meditationem videre quae sunt agenda nisi adsit oratio et Dei gratia ad ea obtinenda?». «Ergo ut sit fructuosa meditatio sequatur orationis devotio cuius effectus est contemplationis dulcedo»[8]. «Vide ergo quod lectio sine meditatione est arida; meditatio sine lectione est erronea; oratio sine meditatione est tepida; meditatio sine oratione est infructuosa»[9].

6.1.6. Ecce quomodo vir spiritualis in primo gradu exercitatus, in secundo circumspectus, in tertio devotus, in quarto supra se elevatus per «ascensiones quas in corde suo disposuit» (Ps 83,6) usque ad videndum Deum deorum in Sion ascendit, et in monte Dei gloriam contemplatur cum Petro et Ioanne et castis amplexibus fruitur Rachel (Mt 17,1-7; Mc 9,1-7)[10].

6.1.7. Sed quia mentis acies invalida veri luminis illustrationem nequit diutius sustinere, ad aliquem trium graduum per quos ascenderat, descendat paulatim et ordinate, et alternatim modo in uno, modo in alio secundum motum liberi arbitrii, pro ratione loci et temporis demoretur, tanto

[6] Ibíd., XI (PL 184,481D).
[7] Ibíd., XI (PL 184,481D-482A).
[8] Ibíd., XI (PL 184,482A-C).
[9] Ibíd., XII (PL 184,482CD).
[10] Ibíd., XI (PL 184,483A).

6.1.4. «Los pasos que preceden sin los siguientes poco o nada aprovechan, los siguientes sin los que les preceden rara vez o nunca pueden mantenerse. Pues ¿qué aprovecha ocupar el tiempo en una lectura continuada, tratar de repasar a la ligera los hechos y escritos de los santos, si no les sacamos el jugo masticándolos y meditándolos y deglutiéndolos hasta hacerlos pasar a lo más recóndito del corazón?». Y, una vez hemos leído los hechos de éstos, imitemos sus obras. Pero ¿cómo pensaremos eso o podremos prevenirnos de que leyendo cosas falsas y vanas no sobrepasamos los límites asignados a los Padres, si antes no nos hemos instruido en ello a partir de la lectura o el oído?

6.1.5. Igualmente, ¿de qué sirve ver por medio de la meditación lo que hay que hacer si no está presente la oración y la gracia de Dios para conseguirlo? «Por tanto, para que sea fructífera la meditación, siga la devoción de la oración, cuyo resultado es la dulzura de la contemplación». «Por tanto, ten presente que la lectura sin meditación es árida; la meditación sin lectura es equivocada; la oración sin meditación es tibia; la meditación sin oración es estéril».

6.1.6. He aquí cómo el hombre espiritual ejercitado en el primer paso, avisado en el segundo, entregado en el tercero, elevado sobre sí en el cuarto por medio de «los senderos que dispuso en su corazón» (Sal 83,6), sube hasta ver al Dios de los dioses en Sión, y en el monte contempla la gloria de Dios con Pedro y Juan y goza de los castos abrazos de Raquel (Mt 17,1-7; Mc 9,1-7)[2].

6.1.7. Pero, puesto que la mirada débil del alma no puede sostener el resplandor de la verdadera luz por más tiempo, debe descender poco a poco y de forma ordenada hasta alguno de los tres peldaños por los que había subido, y debe demorarse alternativamente, unas veces en uno y otras en otro según la inquietud de su libre albedrío, teniendo en cuenta el

[2] El hombre espiritual. Para Hrotswith el fundamento último de la antropología es el carácter espiritual del hombre que lo hace diferente de todo lo demás, el *anima spiritualis*, elemento que a la vez hace al ser humano diferente de los animales y semejante a Dios. Porque Dios es forma sin materia.

veritati conspiciendae vicinior quanto a primo gradu remotior invenitur[11]. «Sed ab iis quatuor gradibus quatuor nos plerumque retrahunt, scilicet: inevitabilis necessitas, honestae actionis utilitas, humana infirmitas, mundi vanitas»[12]. De quibus non est dicendum per singula, sed orandum ut haec impedimenta quae nos a vero retrahunt cognoscendo, Deus mitiget in praesenti et a nobis auferat penitus in futuro. De quatuor ergo primis gradibus pauca breviter terminemus.

Capitulum II

HIC AGITUR IN SPECIALI DE PRIMO EX PRAEDICTIS QUATUOR, SCILICET QUOMODO DEUS DOCET ANIMAS SPIRITUALES IN EXERCITIO LECTIONIS

6.2.1. Docet ergo Dominus animas spirituales in exercitio lectionis et hoc quatuor modis, scilicet: quando est in intentione legentis utilitas, in affectione pietas, in legendo assiduitas et in legendi modo taciturnitas.

6.2.2. Primum patet. Qui enim ad spiritualem lectionem erudiendus accedit fructum eius agnoscat, ut sic magis utilitas eum trahat. Fructus autem divinae lectionis est scientia informare mentem et adipisci virtutem. Non delectetur in verborum superficie, vel in colore et dictamine, sed in veritatis pulchritudine et provocetur virtutum emulatione; non rapiatur inani desiderio ut circa Scripturarum latebras occu-

[11] Ibíd., XI (PL 184,483C).
[12] Ibíd., XIII (PL 184,483-484).

tiempo y el lugar, tanto más cerca de contemplar la verdad cuanto más lejos se encuentra del primer escalón. «Pero de estos cuatro escalones nos alejan la mayor parte de las veces cuatro cosas, a saber: la necesidad inevitable, la utilidad de una acción honrada, la debilidad humana y la vanidad del mundo». De éstas no se va a hablar una a una, pero hay que rogar que en el presente Dios mitigue estos obstáculos que nos alejan de conocer la verdad, y en el futuro los aparte totalmente de nosotros. Por tanto, sobre estos cuatro primeros grados concluyamos brevemente unas pocas palabras.

Capítulo II

AQUÍ SE TRATA EN PARTICULAR SOBRE LA PRIMERA DE LAS CUATRO FORMAS CITADAS, ES DECIR, CÓMO ENSEÑA DIOS A LAS ALMAS ESPIRITUALES EN EL EJERCICIO DE LA LECTURA

6.2.1. Así pues, el Señor enseña a las almas espirituales en el ejercicio de la lectura y esto de cuatro formas, a saber: cuando hay provecho en la intención del que lee, amor en el sentimiento, constancia en leer y silencio en el modo de leer[1].

6.2.2. Lo primero está claro. Pues el que se acerca a la lectura espiritual para ser instruido debe conocer sus frutos, para que así saque más provecho. Y el fruto de la lectura divina es formar la mente y alcanzar la virtud con el conocimiento. No se debe deleitar en la superficie de las palabras, o en el colorido y dictado, sino que se estimule en la belleza de la verdad y se excite en la imitación de las virtudes; no se deje arrastrar por el deseo vano de estar ocupado en los misterios de las Escrituras, sino de que su espíritu se edifi-

[1] *Taciturnitas* la define Vicente de Beauvais como la virtud por la que el hombre con tranquilidad del alma se refrena en el uso de las palabras malsonantes e innecesarias, e incluso también de las útiles.

petur, sed ut magis animus aedificetur. Christiano enim philosopho lectio magis debet esse exhortatio quam occupatio; non debet animum frangere sed desideria sancta pascere.

6.2.3. Unde Augustinus in libro *De spiritu et littera* primo: «Fatigatione utili et salubri interioris hominis magis exerceat membra quam frangat»[1]. Unde in multis qui Scripturas immoderate legebant et ideo nimis importunis occupationibus irretiti tam ab utilibus quam etiam a necessariis quandoque cessabant, dum latebrosa penetrare non potuerunt, visum est saepe quod fractis viribus erraverunt, nescientes quod lectio ad aedificationem non debet esse fastidio sed oblectamento. Unde Propheta secundum aliam translationem, ubi nos habemus «litteraturam», dicit: «Quoniam non cognovi negotiationem, introibo in potentiam Domini; Domine, memorabor iustitiae tuae solius. Deus docuisti me a iuventute mea» (Ps 70,15-17). Negotiatur enim qui Scripturas legit ad afflictionem, quas legere debuerat ad utilitatem, unde et affligitur in eis: earum qualitate propter obscuritatem, et earum quantitate propter earum prolixitatem. Infinitus est enim librorum numerus; sequi autem infinita et legere nullus est finis, nulla pax, nullus terminus. Sed cum lectionem ad utilitatem tuam convertis, quasi in quodam mentis sabbato requiescis. Hoc autem facies exemplo scilicet et doctrina: exemplo si facta sanctorum legeris; doctrina si eorum dicta quae ad salutem pertinent in corde tuo posueris, sicut scriptum est: «In corde mea abscondi eloquia tua ut non peccem tibi» (Ps 118,11).

6.2.4. Secundum patet per Augustinum in sermone *De natali Domini et defectu solis*. «Exquirant, inquit, astrologi siderum fulgorem, adorent Christiani siderum Conditorem; praedicent illi solis defectionem, nos Christi passionem». Et infra: «Revera multo facilius invenit siderum Conditorem humilis pietas, quam siderum ordinem superba curiositas»[2]. Sicut enim oleum additum igni facit eum fervere et post

[1] AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, I, 7 (PL 44,207).
[2] AUGUSTINUS (?).

que más. En realidad, para un filósofo cristiano la lectura debe ser más un estímulo que una preocupación; no debe quebrantar el espíritu, sino alimentar sus deseos piadosos.

6.2.3. Por eso Agustín en el libro primero de *El espíritu y la letra:* «Con la fatiga útil y saludable vigorice más que relaje los miembros del hombre interior». Por eso, en muchos que leían las Escrituras sin medida y por ello, absorbidos por preocupaciones demasiado inadecuadas, se retiraban a veces tanto de lo útil como de lo necesario, mientras no podían penetrar los misterios, se vio a menudo que se equivocaron por sus fuerzas debilitadas, ignorando que la lectura para la formación no debe servir de disgusto, sino de deleite. Por eso el Profeta, según otra traducción donde nosotros tenemos «literatura», dice: «Puesto que no conozco el mercado, entraré en el poder del Señor; Señor, recordaré tu justicia, sólo de ti. Señor, me enseñaste desde mi juventud» (Sal 70,15-17). Mercadea, en efecto, el que lee para su aflicción las Escrituras, que tenía que haber leído para su utilidad, por eso también se aflige con ellas: por su cualidad, debido a la oscuridad, y por su cantidad, a causa de su extensión. Pues el número de libros es ilimitado; perseguir y leer lo infinito no es ningún fin, ninguna paz, ningún término. Pero, cuando conviertes la lectura en tu provecho, descansas como en una especie de sábado de la mente. Y lo harás por el ejemplo, por supuesto, y por la educación: por el ejemplo si lees los hechos de los santos; por la educación si depositas en tu corazón sus palabras, que se refieren a la salvación, como está escrito: «He escondido en mi corazón tus palabras, para no pecar contra ti» (Sal 118,11).

6.2.4. Lo segundo está claro por Agustín en el sermón sobre *El nacimiento del Señor y el eclipse de sol.* «Indaguen, dice, los astrólogos el resplandor de los astros, adoren los cristianos al Creador de los astros, predigan ellos los eclipses de sol, nosotros la pasión de Cristo». Y abajo: «Realmente encuentra mucho más fácilmente al Creador de las estrellas la devoción humilde que la curiosidad arrogante el orden de los astros». Pues, así como el aceite puesto al fuego hace

fervorem lucere; sic facit lectio adhibita cordi pio: excitat fervorem et postmodum fervor serenatur in lucem. Unde Augustinus in *Homilia prima super canonicam Ioannis:* «Qui habet in se unde audiat, necesse est gaudeat ad quod audit. Sic enim erit lectio ista tamquam oleum in flamma: si est ibi quod nutriatur nutritur et crescit et permanet. Item quibusdam sic esse debet tamquam flamma ad fomitem, ut si non ardebat, accedente sermone, accendatur. In quibusdam enim nutritur quod est, in quibusdam accenditur quod deest, ut omnes in una caritate gaudeamus»[3].

6.2.5. Isti ergo sunt parvuli quos docebat Iesus dicens: «Sinite parvulos venire ad me» (Mc 10,14). Parvuli sunt qui in humilitate et pietate Scripturas legunt contra vaniloquos et superbos, de quibus prima ad Timotheum, primo: «Quidam errantes conversi sunt in vaniloquium, volentes esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant» (1 Tim 1,6-7). Inde est quod multi legunt et pauci intelligunt; sicut duo pariter silvam transeunt: alter laborat eundo per devia, alter procedit per rectae viae compendia; ambo pari motu procedunt sed non aeque perveniunt, quia per rectam viam non pergunt; sic, qui Scripturas legit sine pietate, latebrosos anfractus vitiorum circuiens ambulat et laborat sine recto tramite. «Semper, inquit Apostolus, discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes» (2 Tim 3,7), hoc est, semper legentes et non intelligentes.

6.2.6. Sed qui «doctrinam quae secundum pietatem est» (1 Tim 6,3), ut dicit Apostolus, pie legunt, timorem qui «initium sapientiae est» (Ps 110,10) concipiunt, quo subtilitatis mentibus, eodem sensu quo Scripturae conditae sunt et intelligunt et exponunt. Unde Gregorius Nazianzenus sermone tertio qui intitulatur *De secundis epiphaniis:* «Si anima

[3] AUGUSTINUS, *In epistolam Io.* ad *Parthos,* Prol. (PL 35,1977).

que hierva y después de la efervescencia brille, así actúa la lectura aplicada al corazón piadoso: aviva el ardor y después la efervescencia se serena en la luz». Por eso Agustín en la *Homilía primera sobre la canónica de Juan:* «Quien tiene en sí mismo la capacidad de oír, necesariamente goza ante lo que oye». Pues será esa lectura lo mismo que el aceite en la llama: si hay allí algo que la alimente, se alimenta, crece y perdura. De igual modo, para algunos debe ser así como el fuego que se aplica a una materia inflamable, de modo que si no ardía, al acercársele la palabra divina, se encienda. Pues en algunos se alimenta lo que existe, en otros se enciende lo que falta, de manera que todos hallamos el gozo en una única caridad».

6.2.5. Por consiguiente, ésos son los niños a los que Jesús enseñaba cuando decía: «Dejad que los niños se acerquen a mí» (Mc 10,14). Niños son los que con modestia y religiosidad leen las Escrituras, en contra de los charlatanes y orgullosos, sobre los que en la primera a Timoteo el Apóstol dice: «Algunos desviándose han venido a dar en vanas palabrerías, al querer ser doctores de la ley, sin entender ni lo que dicen, ni lo que afirman» (1 Tim 1,6-7). De ahí sucede que muchos leen y pocos comprenden; así como dos que atraviesan el bosque a la vez: uno se esfuerza yendo por lugares fuera de camino, el otro avanza por los atajos del camino recto; los dos avanzan con igual movimiento pero no llegan del mismo modo, porque no marchan por el camino recto; así, quien lee las Escrituras sin piedad, camina rodeando oscuros recodos y se esfuerza sin una senda derecha. Dice el Apóstol: «siempre aprendiendo y sin llegar jamás al conocimiento de la verdad» (2 Tim 3,7), esto es, siempre leyendo y sin comprender.

6.2.6. Pero, como dice el Apóstol, los que leen piadosamente «la doctrina que se ajusta a la piedad» (1 Tim 6,3), adquieren el temor que «es el principio de la sabiduría» (Sal 110,10), por el que, con mentes penetrantes, no sólo entienden, sino que también explican las Escrituras con el mismo sentido con el que fueron creadas. Por eso Gregorio Nacianceno en el tercer sermón que se titula *Las segundas*

timoris Dei prima elementa suscipiat et per hunc purgatior et, ut ita dixerim, subtilior fiat, tunc poterit ad superiora transcendere. Ubi enim timor Dei est, ibi et observatio mandatorum, ibi et purgatio carnis, quae se velut crassior quaedam et obscurior nubes obiciens animae, considerare eam divini splendoris radios non sinit. Ubi autem carnis facta fuerit purgatio, ibi continuo erit et illuminatio; ubi autem fuerit illuminatio, ibi iam desiderii vota complentur»[4].

6.2.7. Et per illos primos aditus quos aperuit Dei timor in ipsam, iam sapientiae aulam atque ad interiora eius atria pervenitur. Est igitur pietas clavis et via, prout dicit Augustinus in libro III *De libero arbitrio* sic: «Tantum adsit fides nihil de substantia Creatoris falsum indignumque sentiendi. Ad illum enim tendimus itinere pietatis»[5]. Et in libro *De lapsu mundi* ostenditur ista via esse tuta veniendi ad sapientiam. «Sic a timore, inquit, ascendunt ad pietatem ut non resistant voluntati Dei, sive in sermonibus eius, ubi non capiunt sensum eius, sive in ordine ipso et gubernatione creaturae, cum pleraque aliter accidunt quam privata hominis voluntas exposcit. Ab ista quippe pietate merebuntur scientiae gradum»[6].

6.2.8. Tertium patet per Isidorum, III libro *De summo bono:* «Nemo potest sensum Scripturae cognoscere nisi legendi familiaritate sicut scriptum est: "Ama illam et exaltabit te; glorificaberis ab ea cum eam fueris amplexatus"». «Quanto quisque magis in sacris eloquiis assiduus fuerit, tanto ex eis uberiorem intelligentiam capit; sicut terra quae quanto amplius excolitur tanto uberius fructificat»[7].

6.2.9. Unde probat Gregorius, IV *Moralium,* quod per legendi assiduitatem devenimus in Scripturae familiaritatem

[4] Gregorius Nazianzenus, *Orationes,* XXXIX «In Sancta lumina», 8 (PG 36,343).

[5] Augustinus, *De libero arbitrio,* III, 21 (PL 32,1300).

[6] Id., *Sermones de diversis,* CCCXLVII (PL 39,1525).

[7] Isidorus Hispalensis, *Libri Sententiarum,* III, 9, 1, 2 (PL 83,680BC-681A).

Epifanías: «Si el alma recibe los primeros fundamentos del temor de Dios y por medio de éste se hace más limpia y, por así decir, más penetrante, entonces podrá elevarse a cosas más altas. Pues donde hay temor de Dios, allí también hay observancia de los mandamientos, allí también purificación de la carne, que, colocándose delante del alma como una especie de nube más espesa y oscura, no la deja contemplar los rayos del resplandor divino. Pero, cuando la carne se haya purificado, entonces allí al instante habrá también iluminación; pues cuando haya iluminación, entonces ya se cumplirán las promesas del deseo».

6.2.7. Y, por aquellos primeros accesos que abrió el temor de Dios hacia la misma sabiduría, se llega a su patio y a sus pórticos interiores. Así pues, la piedad es la llave y el camino, según dice Agustín en el libro III de *El libre albedrío* así: «Solamente esté presente la confianza de no pensar nada falso e indigno acerca de la sustancia del Creador. Pues nos dirigimos a él por el camino de la piedad». Y en el libro de *La caída del mundo* se manifiesta que este es el camino seguro de llegar a la sabiduría. «Así, dice, desde el temor ascienden a la piedad, de tal manera que no oponen resistencia a la voluntad de Dios, tanto en sus palabras, cuando no captan su sentido, como en el propio orden y gobierno de la creación, cuando muchas cosas suceden de modo distinto a como pide la voluntad particular del hombre. A partir de esa piedad sin duda merecerán el progreso del conocimiento».

6.2.8. Lo tercero está claro por medio de Isidoro en el libro III de *El sumo bien:* «Nadie puede conocer el sentido de las Escrituras sino con la familiaridad de leer como se escribió: "Ámala y te ensalzará; serás glorificado por ella cuando la hayas abrazado"». «Cuanto más constante sea cada uno en leer las palabras sagradas, tanto más fértil será el conocimiento que obtenga de ellas, como la tierra, que, cuanto más se cultiva, más fruto da».

6.2.9. Por eso reconoce Gregorio, en IV *De las morales,* que por la constancia de la lectura llegamos a la familiaridad

et per consequens in eius intimam cognitionem, sic dicens: «Sicut ignotorum hominum facies cernimus et corda nescimus, sed si familiari eis locutione coniungimur, usu colloquii, eorum etiam cogitationes indagamus; ita cum in sacro eloquio sola historia aspicitur nihil aliud quam facies videtur; sed si huic assiduo usu coniungimur, eius nimirum mentem quasi ex collocutionis familiaritate penetramus. Dum enim alia ex aliis colligimus facile in eius verbis agnoscimus aliud esse quod intimant, aliud quod sonant. Tanto autem quisque notitiae illius extraneus redditur, quanto in sola eius superficie ligatur»[8]. Ecclesiastes I: «Dedi cor meum ut scirem prudentiam atque doctrinam» (Eccl 1,17). Cor suum dare est in assiduitate legendi ipsum exponere.

6.2.10. Seneca: «Non multum refert utrum omittas philosophiam an intermittas: non enim ubi interrupta est manet, sed eorum more quae intenta <dissiliunt>, usque ad initia sua recurrit quod a continuatione discessit». «Resistendum est occupationibus nec explicandae sed submovendae sunt. Tempus quidem nullum parum est idoneum studio salutari»[9]. Nec est contrarium ei quod supra dictum est: possumus enim assidue legere, sine interruptione, per temporis interruptionem, et tamen habere in legendo moderationem.

6.2.11. Quartum patet per verbum Augustini in libro VI *Confessionum,* ubi agit de vita beati Ambrosii. Ait ergo «quod per exiguum tempus erat: aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum. Sed cum legebat oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. Saepe cum adessemus, non enim vetabatur quisquam ingredi, aut ei venientes nuntiari mos erat, [sic eum legentem vidimus tacite et aliter numquam]»[10]. Iob XXXIII: «Audi me et tace et docebo te sapientiam» (Iob

[8] Gregorius Magnus, *Moralia,* IV, 1 (PL 75,633CD-634 B).

[9] Seneca, *Epistolae ad Lucilium,* IX (72), 1, 3.

[10] Augustinus, *Conf.* VI, 3: «Cum quibus [hominibus negotiosis] quando non erat, quod per exiguum temporis erat, aut corpus sic eum legentem vidimus tacite, et aliter numquam».

de las Escrituras y, por consiguiente, a su conocimiento íntimo, cuando dice así: «Como vemos los rostros de hombres desconocidos e ignoramos sus pensamientos, pero, si nos unimos a ellos con un lenguaje familiar, con la práctica de la conversación, averiguamos también sus pensamientos; así cuando en la lectura de la Sagrada Escritura se considera sola la historia no se ve otra cosa que la cara; pero, si nos unimos a ella con una práctica frecuente, ciertamente penetramos su sentido como de la familiaridad de una conversación. Pues, mientras deducimos unas cosas de otras, fácilmente reconocemos en sus palabras que una cosa es lo que proclaman, otra lo que significan. Y cada uno se vuelve tan extraño de aquella noción cuanto se queda en su sola superficie». Eclesiastés I: «Entregué mi corazón a conocer la sabiduría y la doctrina» (Ecl 1,17). Entregar su corazón es ponerlo en la constancia de la lectura.

6.2.10. Séneca: «No hay mucha diferencia entre si renuncias a la filosofía o la interrumpes: pues cuando se ha interrumpido no permanece, sino que, a la manera de lo que salta después de estar apretado, vuelve a sus inicios lo que dejó de continuarse». «Hay que oponerse a las actividades y no desarrollarlas, sino alejarlas. Sin duda ningún tiempo es poco apropiado para un estudio provechoso». Y no es contrario a lo que se dijo más arriba: pues podemos leer asiduamente, sin interrupción, durante una interrupción de tiempo, y sin embargo tener moderación en la lectura.

6.2.11. Lo cuarto está claro por las palabras de Agustín en el libro VI de las *Confesiones,* cuando trata de la vida de San Ambrosio. Así pues, dice: «esto sucedía por un corto tiempo: o bien reparaba el cuerpo con los alimentos necesarios o el espíritu por medio de la lectura. Pero cuando leía, sus ojos se movían por las páginas del libro y su corazón percibía el sentido de las cosas; sin embargo sus labios y su lengua guardaban silencio. A menudo estando yo presente, pues a nadie se le impedía entrar, o era costumbre anunciarle los que llegaban (así le vi leer en silencio y nunca de otro modo)». Job XXXIII: «Óyeme y calla y te enseñaré la sabiduría» (Job

33,33). Sed sicut dicit Seneca, ubi prius, scilicet (LXXII) epistola: «Nunquam vero succedent occupationes novae; serimus illas: ex una plures exeunt; deinde ipsi nobis dilationem damus: Cum hoc peregero toto animo incumbam, et: Si hanc rem molestam composuero studio me dabo. Non cum vacaveris philosophandum est: omnia alia negligenda ut huic assideamus cui nullum tempus satis magnum est, etiamsi a pueritia usque ad longissimos humani aevi terminos vita producitur»[11]. Nec intelligo tantum de taciturnitate exteriori, quantum de interiori. Unde Seneca <LVI> epistola: «Peream si est tam necessarium quam videtur silentium in studia seposito. Undique me vanus clamor circumsonat, supra balneum habito»[12].

6.2.12. «Ego non magis strumum istum curo quam fluctum aut eiectum aquae; quamvis audiam cuidam genti hanc unam fuisse causam transferendi urbem suam, quod fragorem Nili cadentis ferre non potuit». «Sed quid prodest totius regionis silentium, si affectus fremunt, animus obstrepit? Hic placandus est. Nullus hominum aviumque concentus interrumpet cogitationes bonas, solidas et certas. Leve illud ingenium est nec sese adhuc reduxit introrsus quod ad vocem ex accidenti erigitur. Habet intus aliquid sollicitudinis, aliquid concepti pavoris, quod illum curiosum facit, ut Vergilius ait:

> Et me, quem dudum non ulla iniecta movebant tela,
> Neque adverso glomerati ex agmine Graii,
> Nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis,
> Suspensum et pariter comitique onerique timentem
> (*Aen.* II, 726-729)»[13].

[11] SENECA, *Epistolae ad Lucilium,* IX (72), 1, 2-3.
[12] Ibíd., VI (56), 4, 1.
[13] Ibíd., VI (56), 4, 3-12.

33,33). Pero como dice Séneca, donde antes, es decir en la carta LXXII: «Ciertamente nunca nos faltarán ocupaciones nuevas; las sembramos, de una salen muchas; después nosotros mismos nos damos un aplazamiento: —Cuando haya terminado esto me dedicaré con toda mi alma, y: —Si pongo en orden este penoso asunto me dedicaré al estudio. No se ha de filosofar cuando estés desocupado: se ha de descuidar todo lo demás para ocuparnos de aquello para lo que ningún tiempo es demasiado largo, aunque la vida se alargue desde la infancia hasta los límites máximos de la edad humana». Y no pienso tanto en el silencio exterior como en el interior. Por eso Séneca en carta LVI: «Que me muera yo si el silencio es tan necesario como parece para uno que se ha retirado para el estudio. Por todas partes me rodea un griterío sin sentido; vivo encima de unos baños»[2].

6.2.12. «Yo no me preocupo más de este murmullo que del agua que corre o arrojan, aunque tengo oído, que éste fue el único motivo para cierto pueblo para trasladar su ciudad, que no podía soportar el estruendo del Nilo en su caída». Pero ¿de qué aprovecha el silencio de una comarca entera, si hacen ruido las pasiones y el espíritu le importuna? Éste es el que hay que aplacar. Ningún concierto de hombres y pájaros distraerá los pensamientos buenos, sinceros y seguros. Es inconstante y todavía no se ha recogido dentro de sí el talento que se levanta a la voz que llega de lo que sucede. Tiene dentro alguna inquietud, algún miedo preconcebido, que le hace curioso, como dice Virgilio:

> Y a mí a quien antes no me impresionaban ninguno de los dardos que me disparaban, ni los Griegos que en apretadas filas me hacían frente, ahora todos los soplos de la brisa, cualquier ruido me sobresalta indeciso y temeroso por igual por mi compañía y por mi carga (*Enei.* II, 726-729)[3].

[2] La ciudad es Bayas, ciudad de la Campania, cerca de Nápoles, entre Puteoli y Miseno. Bayas era famosa por sus aguas termales.

[3] Es decir, por su hijo Ascanio y por su padre Anquises, al que trasportaba en hombros.

Unde concludit idem Seneca: «Tunc te scito esse compositum cum ad te nullus clamor pertinebit, cum te nulla vox tibi excutiet, non si blandietur, non si minabitur, non si inani soni vana <circumstrepet>»[14].

Capitulum III

HIC AGITUR DE SECUNDO: QUOMODO DEUS DOCET ANIMAS SPIRITUALES IN EXERCITIO MEDITATIONIS

6.3.1. Docet etiam Dominus animas spirituales in exercitio meditationis. Ipsa est enim quae mentem abstrahit, abstractam in uno defigit, defixam in contemplationem adducit et tandem divinam revelationem occurrentem excipit.

6.3.2. Primum patet per Augustinum in libro *De quantitate animae* dicentem quod anima quanto magis declinat in corporis sensus, tanto pecori similior efficitur et brutalior[1]. Et ideo cum per meditationem abstrahatur a corpore, nobilior efficitur et subtilior. Propter quod in Psalmo: «Os iusti meditabitur sapientiam» (Ps 35,30). Vacare sensibus enim et sensibilibus impedit meditationem, sicut et actio contemplationem. Unde Gregorius Nazianzenus in *Apologetico* ait: «Nihil revera mihi ad beatam vitam praestantius videbatur quam, velut clausis carnalibus sensibus et extra carnem mundumque effectum, quempiam in semetipsum converti, id est, suos sensus atque animos conspicari, alienumque effectum a mortalium curis, sibi soli loqui et Deo, ut altior cunctis visibilibus factus, mentem suam repleat divinis sensibus et coelestibus formis, absque ulla admixtione terrena, vere speculum immaculatum effectus imaginis Dei, et

[14] Ibíd., VI (56), 4, 14.
[1] Augustinus, *De quantitate animae,* XXVIII (PL 32,1066).

Por eso concluye el mismo Séneca: «Sabrás que estás preparado en el momento en que ningún griterío te afecte, ninguna voz te sacuda, tanto si te halaga, como si te amenaza y te rodea sin sentido con vanos sonidos».

Capítulo III

AQUÍ SE TRATA SOBRE LA SEGUNDA FORMA: CÓMO DIOS ENSEÑA A LAS ALMAS ESPIRITUALES EN EL EJERCICIO DE LA MEDITACIÓN

6.3.1. También el Señor enseña a las almas espirituales en el ejercicio de la meditación. Pues es ella misma la que abstrae la mente, una vez abstraída la fija en una sola cosa, una vez fijada la conduce a la contemplación y finalmente recibe la revelación divina que sale al encuentro.

6.3.2. En primer lugar, está claro por Agustín en el libro de *La dimensión del alma* cuando dice que el alma, cuanto más se inclina hacia los sentidos del cuerpo, se hace tanto más parecida a los animales y más irracional. Y por ello, cuando por medio de la meditación se abstrae del cuerpo, se hace más noble y más sutil. Por lo que en el Salmo: «La boca del justo meditará la sabiduría» (Sal 36,30). Pues dedicarse a los sentidos y a lo sensible impide la meditación, así como también la acción impide la contemplación. Por eso Gregorio Nacianceno en el *Apologético* dice: «Realmente nada me parecía mejor para una vida feliz que, como con los sentidos de la carne cerrados y situado fuera del mundo y la carne, alguien se vuelva sobre sí mismo, esto es, que se dé cuenta de sus propios sentimientos y aspiraciones, y haciéndose ajeno a las preocupaciones de los hombres, hable sólo consigo mismo y con Dios, para que, hecho más alto todo lo visible, llene su mente de los sentidos divinos y formas celestiales, y, sin ninguna mezcla terrena, realmente transformado en espejo inmaculado de la imagen de Dios y recibiendo

ex ipsius lumine semper lumen accipiens, auspicia quaedam vel initia futuri in semetipso saeculi ferens, atque in terris adhuc positus consortio quodammodo perfruens angelorum, despecta atque derelicta fragilitate terrena, ad superna atque coelestia Spiritus Sancti subvectione transferri»[2].

6.3.3. Quod et figuravit illa doctrina Christi de qua Matthaeus XXI: «Abiit Iesus foras extra civitatem ibique mansit et docebat eos» (Mt 21,17). Extra civitatem abit qui per meditationem a carne et sensibus carnis, qui sunt portae civitatis, se abstrahit. Sicut enim probat Gregorius Nyssenus in libro *De imagine,* sensibilia per sensus corporeos ingrediuntur animam, sicut exteriora per portas ingrediuntur civitatem[3].

6.3.4. Secundum patet per definitionem meditationis, quae talis est ut dicitur in principio libri *De archa mystica:* «Meditatio est studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum diligenter insistens»; vel sic: «Meditatio est providus mentis obtutus in veritatis inquisitione vehementer occupatus». «Et quanto vehementius unum intuens ad illud aspirat, tanto citius appropinquat»[4]. Unde per hoc differt meditatio a cogitatione, quod cogitatio vago incessu semper huc illucque divertit, meditatio vera destinata promotione semper in ulteriora tendit: cogitatio enim est improvidus animi respectus ad evagationem pronus[5]. Unde in libro Richardi *De exterminatione mali:* «Meditationis est perscrutari occulta, contemplatonis est admirari perspicua. Est enim meditatio occultae veritatis studiosa investigatio, contemplatio vero perspicuae veritatis iucunda admiratio»[6].

6.3.5. Est haec doctrina libera de qua VII Esdrae: «Imperitos docete libere, quia tales abstracti sunt a corporali sensuum servitute» (Esdr 7,25). Inde est quod Exodus

[2] Gregorius Nazianzenus, *Orationes,* XI, 7 (PG 35,414-415).
[3] Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio,* X (PG 44,151).
[4] Richardus a S. Victore, *Beniamin maior,* I, 4 (PL 196,67D).
[5] Ibíd., I, 4 (PL 196,68C).
[6] Ibíd., II, 15 (PL 196,1102C).

siempre la luz propia luz de Dios mismo, llevando ciertos atisbos o principios del tiempo que va a suceder en él mismo, y todavía colocado en la tierra gozando en cierto modo de la comunidad de los ángeles, después de despreciar y dejar las flaquezas terrenales, se transporte a lugares más altos y celestiales con la ayuda del Espíritu Santo».

6.3.3. Esto también lo imaginó aquella enseñanza de Cristo de la que habla Mateo XXI: «Salió Jesús afuera lejos de la ciudad y permaneció allí y los enseñaba» (Mt 21,17). Sale fuera de la ciudad el que por medio de la meditación se abstrae de la carne y de los sentidos de la carne, que son las puertas de la ciudad. Pues, como demuestra Gregorio de Nisa en el libro de *La imagen,* los objetos sensibles penetran en el alma por medio de los sentidos del cuerpo, de la misma forma que los de fuera entran dentro de la ciudad por las puertas.

6.3.4. En segundo lugar, está claro, por medio de la definición de meditación, que es tal como se dice en el principio del libro de *El arca mística:* «La meditación es el esfuerzo aplicado de la mente que se dedica concienzudamente a investigar acerca de algo»; o así: «La meditación es la mirada previsora de la mente ocupada con viveza en la búsqueda de la verdad». «Y, cuanto con más viveza mirando a lo único a lo que aspira, tanto más deprisa se acerca a ello». Por eso la meditación se diferencia del pensamiento en que el pensamiento va siempre de acá para allá con una marcha inconstante; la meditación, en cambio, se dirige siempre a lo de más allá con un avance decidido: el pensamiento, pues, es una mirada del espíritu falta de previsión, inclinada a divagar. De donde en el libro de Ricardo de *La destrucción del mal:* «Es propio de la meditación escudriñar lo oculto, de la contemplación, admirar lo diáfano. Es, pues, la meditación una indagación atenta de la verdad oculta, la contemplación, en cambio, es la admiración gozosa de una verdad diáfana».

6.3.5. Ésta es la enseñanza libre de la que en Esdras libro VII se dice: «Enseñad libremente a los que no la conocen, porque éstos han sido arrastrados por la esclavitud corporal de los sentidos» (Esd 7,25). De ahí que Éxodo

XXVIII: «Doctrinam et veritatem habebat pontifex in rationali iudicii, gestans ipsum in pectore» (Ex 28,30), quia per meditationem defigitur animus in cognoscenda veritate.

6.3.6. Tertium patet per illud quod dicit Richardus in fine libri *De Patriarchis:* meditatio in contemplationem assurgit: «Totiens, inquit, Ioseph super collum Beniamin ruit, quotiens meditatio in contemplationem desinit. Tunc Beniamin fratrem suum super se ruentem excipit, quando ex studio meditationis animus in contemplationem surgit; tunc Beniamin et Ioseph oscula iungunt quando divina revelatio et humana ratiocinatio in una veritatis attestatione consentiunt»[7].

6.3.7. Et quod haec scientia spiritualis habeatur per meditationem admixtam contemplationi dicitur sic in libro *De exterminatione mali:* «Per meditationem, inquit, agitur ut quidquid utiliter fieri debeat non ignoretur. Sed et contemplatio illud efficere solet ut adinventa veritas memoriae tenacius inhaereat et desiderium acrius inflammet. Per meditationem ad bonum instruitur, per contemplationem in bono solidatur»[8]. Sicut enim quandoque transit cogitatio in meditationem, sic quandoque meditatio in contemplationem, sicut probatur in principio libri *De archa mystica:* «Fit enim saepe ut in cogitationum nostrarum evagatione tale quid occurrit quod mens scire vehementer appetit, cuius inquisitioni dum impendimus studium, cogitando cogitationis excedimus modum. Et quia mens in unum se cogit, iam cogitatio in meditationem transit. Similiter, dum veritatem diu quaesitam et inventam cum aviditate suscipimus et miramur cum exultatione, meditationem meditando excedi-

[7] Ibíd., LXXXVII (PL 196,62D-63A).

[8] RICHARDUS A S. VICTORE, *De exterminatione mali,* II, 15 (PL 196,1103A-1104A).

XXVIII diga: «El pontífice llevaba la doctrina y la verdad en el racional del juicio, llevando el mismo en el pecho»[1] (Éx 28,30): porque por medio de la meditación el espíritu queda fijo en conocer la verdad.

6.3.6. En tercer lugar, queda claro por lo que dice Ricardo en el final del libro *De los Patriarcas:* la meditación se eleva hasta la contemplación; dice: «Tantas veces José salta al cuello de Benjamín cuantas la meditación acaba en la contemplación. Benjamín recibe a su hermano que corre a su encuentro, en el momento en que desde el estudio de la meditación el espíritu se eleva hasta la contemplación; Benjamín y José se besan cuando la revelación divina y el raciocinio humano convienen en un único testimonio de verdad».

6.3.7. Y el que este conocimiento se considere espiritual por la meditación unida a la contemplación se dice así en el libro de *La destrucción del mal:* «Por la meditación, dice, se logra que todo lo que deba hacerse con provecho no se ignore. Pero también la contemplación suele conseguir eso, que la verdad descubierta se una con más firmeza a la memoria y excite más vivamente el deseo. Por la meditación se educa hacia el bien, por la contemplación se consolida en el bien». Pues, así como alguna vez el pensamiento pasa a meditación, así alguna vez la meditación a contemplación, como se demuestra en el principio del libro de *El arca mística:* «Pues sucede a menudo que en la divagación de nuestros pensamientos se presenta ese algo que la mente anhela saber vivamente, mientras dedicamos nuestro estudio a su búsqueda, pensando superamos la medida del pensamiento. Y, porque la mente se recoge en una sola cosa, al momento el pensamiento pasa a la meditación. Del mismo modo, mientras recibimos con avidez la verdad largo tiempo buscada y encontrada, y nos admiramos con saltos de alegría, superamos la meditación al meditar, y se pasa a la

[1] Racional del juicio: bolsa hecha de un tejido multicolor en la que se guardaban el *urim* y *tummim,* adornado de doce piedras preciosas en las que estaban inscritos los nombres de las doce tribus. Se llama también pectoral porque el sumo sacerdote lo llevaba sobre el pecho.

mus et transit in contemplationem, cuius contemplationis est proprium iucunditatis suae spectaculo cum admiratione inhaerere»[9]. Et sic sapientiam Deus immittit in actu meditationis, quia Proverbiis XIII: «Filius sapiens doctrina patris» (Prov 13,1).

6.3.8. Quartum patet per exemplum eiusdem Richardi in fine libri *De archa mystica:* «Si vas aquae solis radio supponas, videbis aquam splendorem luminis superius ex se refundere sine calore. Sic multi divinae revelationis radios suscipiunt sed non inde in dilectione proficiunt. Aqua quae ad inferiora labitur, humana cogitatio est quae magno rationis moderamine cohibetur. Aqua in vase collecta, cogitatio meditationi intenta et per intentionem defixa. Aquae collectio, cordis meditatio. Aquae igitur solis radius se infundit quando divina revelatio meditationi occurrit; aqua autem radium in se superni luminis accipit, et superius fulgorem emittit, et illic levat radium luminis procedentem ex se, quo ipsa non potest ascendere per se. Tamen etsi aqua differt a radio quem de se emittit suam ei similitudinem imprimit, ut si tremula sit aqua radius tremulus erit, si quieta quietus, si pura purus. Sic in proposito cum revelatio aeterni luminis cor humanum irradiat, intelligentiam supra semetipsam, immo supra humanum modum, levat et illuc intelligentiae radius divini luminis infusione et admirationis reverberatione de imis ad summa resilit, ubi nulla ingenii perspicacia, nulla artis industria ascendere sufficit. Et quanto mentem hominis divinae caritatis splendor profundius penetrat, eo altius, stuporis sui magnitudine excussa et per extasim sublevata, in divina arcana sublimius resultat; et quanto perfectius animus componitur ad intimam pacem et tranquillitatem, tanto strenuius et tenacius inhaeret in hac sublevatione Summae Luci per contemplationem; et quanto

[9] Íd., *Beniamin maior,* I, 4 (PL 196,68B).

contemplación. De esta contemplación es propio unirse al espectáculo de su propia alegría junto con la admiración». Y así Dios introduce la sabiduría en el acto de la meditación, porque en los Proverbios XIII: «El hijo sabio por la enseñanza del padre» (Prov 13,1).

6.3.8. En cuarto lugar, está claro por un ejemplo del mismo Ricardo al final del libro de *El arca mística:* «Si pones un vaso de agua bajo un rayo de sol, verás que el agua devuelve desde ella sin calor el resplandor de la parte de arriba de la luz. Así muchos reciben los rayos de la revelación divina, pero no por ello hacen progresos en el amor. El agua que se desliza hacia abajo es el pensamiento humano, que es contenido por el gran gobernante que es la razón. El agua recogida en el vaso, el pensamiento dedicado a la meditación y fijado por la atención. La recogida del agua, la meditación del corazón. Así pues, el rayo de sol penetra en el agua cuando la revelación divina va al encuentro de la meditación; a su vez, el agua recibe sobre ella el rayo de la luz superior y emite un resplandor más fuerte, y entonces desvía el rayo de luz procedente de ella misma, adonde ella no puede subir por sí misma. Sin embargo, aunque el agua difiere del rayo que despide de sí, le imprime su semejanza, de manera que si el agua está trémula, el rayo estará trémulo, si quieta quieto, si pura puro. Así, en el tema tratado, cuando la revelación de la luz eterna irradia el corazón humano, eleva la inteligencia sobre sí misma, incluso por encima del límite humano, y allí el rayo de la inteligencia con la infusión de la luz divina y con la reverberación de la admiración salta de lo más bajo a lo más alto, donde ninguna clarividencia de la inteligencia ni ninguna habilidad de la técnica basta para subir. Y, cuanto más hondo el resplandor del amor divino penetra la mente del hombre, tanto más profundamente, sacudida por la enormidad de su aturdimiento y elevada por un éxtasis, salta a lo más alto, a los misterios divinos; y cuanto más perfectamente se prepara el espíritu para esta paz y tranquilidad íntimas, tanto más viva y fuertemente se adhiere en esta elevación a la Suprema Luz por medio de la contemplación; y, cuanto

purior ad integritatem et diffusior ad caritatem, tanto capacior invenitur ad sapientiam et veritatem, quia in eam iam venit ille Spiritus Veritatis qui docet omnem veritatem»[10]. Ioannis XVI et XIV eiusdem: «Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnem veritatem et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis» (Io XVI, 13; XIV, 26).

Capitulum IV

HIC AGITUR DE TERTIO: QUOMODO DEUS DOCET ANIMAS SPIRITUALES IN EXERCITIO ORATIONIS

6.4.1. Docet etiam Dominus animas spirituales in exercitio orationis. Nam per orationem elevatur in Deum intellectus et affectus, suppletur humanae rationis defectus, intermicat ille divinae lucis radius, colligitur interioris hominis status.

6.4.2. De primo patet per definitiones orationis quarum una est secundum Damascenum: «Ascensus intellectus ad Deum»[11]; alia secundum Augustinum in sermone *De oratione et ieiunio:* «Oratio est pius affectus mentis in Deum directus»[12]. Sed sive fiat intellectus sive affectus in Deum elevatio, semper in oratione spiritualis habetur cognitio. Unde Bernardus in quadam epistola: «Oratio est hominis Deo adhaerentis affectio et familiaris quaedam et pia allocutio, et illuminatae mentis ad fruendum Deo, quamdiu licet, statio»[13].

[10] Ibíd., V, II (PL 196,179D-180D).

[11] Io. Damascenus, *De fide orthodoxa,* III, 24 (PG 94,1090).

[12] Augustinus, *Sermones de diversis,* LXXIII (PL 39,1887); cf. *De spiritu et anima,* L (PL 40,816).

[13] Guido Carthusiensis, *Epistola ad Fratres de monte Dei,* I, 14 (PL 184,337A).

más limpio para la pureza y más extenso para el amor se encuentra, tanto más capaz para la sabiduría y la verdad, porque ya llega a ella aquel Espíritu de la Verdad que enseña toda la verdad». Juan dice en XVI y XIV del mismo: «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará toda la Verdad y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (Jn 16,13; 14,26).

Capítulo IV

AQUÍ SE TRATA DE LO TERCERO: CÓMO DIOS ENSEÑA A LAS ALMAS ESPIRITUALES EN EL EJERCICIO DE LA ORACIÓN

6.4.1. También el Señor enseña a las almas espirituales en el ejercicio de la oración. Porque por medio de la oración se elevan hacia Dios la inteligencia y el afecto, se suple la imperfección de la razón humana, brilla aquel rayo de la luz divina, se recoge el estado del hombre interior.

6.4.2. Sobre lo primero está claro por las definiciones de oración, una de las cuales es según el Damasceno: «La elevación de la inteligencia hacia Dios»; otra, según Agustín en el sermón de *La oración y el ayuno:* «La oración es el afecto piadoso de la mente dirigido hacia Dios». Pero, tanto se convierta en entendimiento como en afecto hacia Dios, siempre en la oración se tiene conocimiento espiritual. Por eso Bernardo en una carta dice: «La oración es una especie de afecto familiar y, también, discurso piadoso del hombre que se une a Dios y una situación de la mente iluminada para gozar de Dios, tanto tiempo como es posible».

6.4.3. Ibi enim addiscitur, quia, ut dicit Isidorus III libro *De summo bono* c. 8: «Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare et frequenter legere. Nam cum oramus ipsi cum Deo loquimur, cum vero legimus Deus nobiscum loquitur»[14]. Unde et Apostoli qui volebant a Christo discere dicebant Domino, Luc. XI: «Domine, doce nos orare» (Lc 11,1); et I Actuum: «Ascenderant ad orationem sursum in coenaculum» (Act 1,13). Quia per orationem et mentis elevationem, sicut dicit Augustinus in sermone *De ieiunio et oratione,* rerum invisibilium obtinemus certitudinem[15]. Ubi tamen oratio exercetur sine devotione, praevolat intellectus et sequitur tardus vel nullus affectus; ubi vero exercetur cum devotione, sicut supereminet caritas scientiae secundum Apostolum III ad Ephesios (v.19), et ordo Seraphim ordini Cherubim, secundum Dionysium, penetrat intellectus sed magis ascendit affectus. Quia cum intellectus se dirigat in intelligibilia vel ad intelligendum, affectus se porrigit ulterius et extendit ad diligendum[16].

6.4.4. Et puto quod foris stet intellectus ubi intrat affectus. Et hoc dixerim de viatoribus. Ceterum de comprehensoribus qui sunt in termino caritatis, qui tantum diligunt quantum cognoscunt et e converso, puto quod aequaliter eleventur intellectus et affectus eorum in Deum. Non sic in nobis, in quibus sol intelligentiae velut eclipsim vel occasum incurrit. Nam sicut influentia solis maiorem effectum imprimit in illud quod directe respicit, sic puto quod divina bonitas affectum nostrum, cuius obiectum est, magis attrahit et allicit. Proprium etiam est amativae potentiae se semper

[14] Isidorus Hispalensis, *Libri Sententiarum,* III, 8, 2 (PL 83,679TI).
[15] Augustinus, *Sermones de diversis,* LXXIII (PL 39,1887).
[16] Cf. Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus,* I, 1 (PG 3,586).

6.4.3. Realmente entonces se aprende, porque, como dice Isidoro en el libro *Del sumo bien* c. 8: «El que quiere estar siempre con Dios debe orar y asimismo leer con frecuencia, porque cuando oramos nosotros mismos hablamos con Dios, pero cuando leemos Dios habla con nosotros». Por eso también los apóstoles, que querían aprender de Cristo, decían al Señor, Lucas XI: «Señor, enséñanos a orar» (Lc 11,1); y en I de los Hechos: «Habían subido de nuevo al cenáculo para la oración» (Hch 1,13). Porque por medio de la oración y la elevación de la mente, como dice Agustín en el sermón *Del ayuno y la oración,* logramos la certeza de las cosas invisibles. Sin embargo, cuando la oración se practica sin devoción, vuela delante el entendimiento y sigue un afecto lento o inexistente; pero, cuando se practica con devoción, lo mismo que el amor está por encima del conocimiento, según el Apóstol en III de la carta a los Efesios (v.19), y el orden de los Serafines está por encima del orden de los Querubines, según Dionisio, el entendimiento penetra, pero el afecto sube más [1]. Porque, como el entendimiento se dirige a lo inteligible o a entender, el afecto se alarga más allá y se extiende para amar.

6.4.4. Y considero que el entendimiento debe quedar fuera cuando penetra el afecto. Y podría decir esto de los viajeros. Por lo demás, sobre los que gozan de la bienaventuranza, que están en el final del amor divino, que aman tanto cuanto conocen e inversamente, considero que su entendimiento y su afecto se elevan de igual manera hacia Dios. No así en nosotros, en quienes el sol de la inteligencia transcurre como en un eclipse u ocaso. Porque, así como la influencia del sol imprime mayor eficacia en lo que mira directamente, así considero que la bondad divina atrae y seduce más nuestro afecto, del que es objeto. También es propio del poder amatorio extenderse siempre al pasado,

[1] Serafines. Ministros de Dios que están ante su trono cantando sus alabanzas y pregonando su santidad. Querubines. Ángeles que están delante del paraíso para guardar el árbol de la vida.

in anteriora porrigere, unde affectus ex nimio amore fertur in extasim et rapitur supra se. Unde quanto ferventior et devotior erit oratio, tanto purior et dulcior erit cognitio. Unde fatuus est et insipiens, qui sine oratione devota, immo sine magisterio Spiritus Sancti vult mysteriorum arcana rimari. Unde solutionem somnii regii non potuerunt aperire sapientes Chaldaei (Dan 2,10-11).

6.4.5. Quis enim profunditatem mysteriorum et divinarum Scripturarum penetrare de sua subtilitate confidat, cum I ad Corinthios XIV Apostolus dicat: «Fratres, si venero ad vos linguis loquens, quid prodero nisi loquar vobis aut in revelatione, aut in scientia, aut in prophetia, aut in doctrina?» (1 Cor 14,6). «Hoc, inquit, primum intelligentes quia prophetia Scripturae propria interpretatione non fit» (2 Petr 1,20), quia numquam habetur earum interpretatio vel cognitio sine eius magisterio qui eas inspiravit.

6.4.6. De secundo patet, scilicet quod eorum notitiam saepe merito devotae orationis acquirimus, quae nulla nostra sagacitate, nullo nostro studio penetrare valemus. Danielis II: «Daniel cui nomen Baltassar, putasne potes indicare mihi somnium quod vidi?» (Dan 2,26). Et sequitur quomodo sapientes non potuerunt indicare regi quod Daniel revelavit. Baltassar capillus capitis dicitur: in capite sublimitas, in capillo subtilitas intelligitur, quia devota oratio ad rerum sublimium subtilitatem penetrandam acuitur. Per hanc ergo devotionem, quae capillus capitis dicitur, attingitur quod attingi non potest a sensibus humanis, quia regi non potuerunt indicare visionem suam omnes sapientes Babylonis, quia mens, quando id quod super intelligentiam suam est inquirit, et inquirendo persistit, persistendo deficit, et deficiendo diffidit. Sed mens cum de Dei adiutorio confidit, confisa devotioni insistit, insistendo ad orationem se convertit, orando petit, petendo accipit. Unde solus Daniel,

de donde el afecto es llevado desde un amor desmedido al éxtasis, y es arrebatado por encima de sí mismo. Por eso, cuanto más ardiente y devota sea la oración, tanto más puro y dulce será el conocimiento. Por eso, es insensato y loco el que sin una oración devota, y más sin el magisterio del Espíritu Santo, quiere sondear los secretos de los misterios. Por eso los sabios caldeos no pudieron descubrir la explicación del sueño del rey (Dan 2,10-11).

6.4.5. De hecho, ¿quién confiaría llegar hasta el fondo de los misterios y de las Escrituras divinas desde su propia penetración, cuando el Apóstol en I a los Corintios 14 dice: «Hermanos, si yo fuera a vosotros hablando en lenguas, ¿de qué os aprovecharía si no os hablase con revelación o con ciencia o con profecía o con doctrina?» (1 Cor 14,6). Dice: «Entendiendo esto, en primer lugar, que la profecía de la Escritura no se hace por propia interpretación personal» (2 Pe 1,20), porque nunca se tiene su interpretación o conocimiento sin el magisterio de aquel que las inspiró.

6.4.6. Sobre lo segundo está claro, naturalmente, que adquirimos a menudo gracias a la oración devota, conocimiento de las cosas, que no podemos penetrar con ninguna sagacidad nuestra, ni con ningún estudio nuestro. En II de Daniel se dice: «Daniel, a quien llaman Baltasar, ¿crees que puedes revelarme el sueño que he visto? (Dan 2,26). Y continúa cómo los sabios no pudieron revelar al rey lo que Daniel descubrió. Baltasar se dice el cabello de la cabeza: en la cabeza está la altura, en el cabello se entiende la sutileza, porque la oración devota se aviva para penetrar la sutileza de las cosas elevadas. Por tanto, por esta devoción, que se dice cabello de la cabeza, se alcanza lo que no pueden alcanzar los sentidos del hombre, porque todos los sabios de Babilonia no pudieron notificar su visión al rey, porque la mente, cuando trata de descubrir lo que está por encima de su inteligencia, y persiste en tratar de descubrir, falla al persistir, y al fallar desconfía. Pero la mente confía con la ayuda de Dios, confiada insiste en la devoción, al insistir se vuelve a la oración, pide al orar, recibe al pedir. Por eso

vir desideriorum, cui nomen Baltassar, solus regi indicavit visionem cuius sapientes Babylonis non potuerunt edicere solutionem[17]. Ideo Matthaeus XXI: «Docebat Iesus dicens: Domus mea domus orationis vocabitur» (Mt 21,13).

6.4.7. De tertio patet, sicut experti recognoscunt, qui divinis revelationibus laetificari meruerunt. Sub tempore orandi maxime solent illuminari, et ex illa illuminatione mysteriorum occulta penetrare, quia ex intima compunctione mens lavatur, lota mundatur, et quanto sincerior, tanto magis a luce penetratur. Unde Numerorum (XXIV) dicit Balaam de semetipso: «Dicit auditor sermonum Dei, qui visionem Omnipotentis intuitus est, qui cadit et sic aperiuntur oculi eius» (Num 24,4), quia, lumen revelantis gratiae saepe accipit qui se in oratione prosternit. Unde qui orat, frequenter se usque ad pavimentum osculandum inclinat, et haec incurvatio humiliationem pro peccatis designat in mysterio. Certum autem et compertum habemus quod, dum ex consideratione nostrae indignitatis humiliamur exterius, ad sublimiorem intelligentiam illuminamur interius. Unde in Psalmo: «Exitus matutini et vespere delectabis» (Ps 64,9).

6.4.8. Exitus matutini sunt ad veri solis irradiationem humanae mentis excessus. Mane solemus ab interioribus ad exteriora exire, vespere autem ab exterioribus ad interiora redire. Valde autem iucundum est, et quasi sub aestivo tempore, deambulare ad matutinam lucem radiantis divinitatis et, lecti torpore dimisso, erumpere in libertatis auras, in campum divinorum spectaculorum, extra angustias humanae rationis, ubi cum ad nos, deficiente radio qui prius intermicabat, revertimur, contristant nos et humiliant reditus vespertini. Sicut scriptum est: «ad me ipsum anima mea conturbata est» (Ps 41,7). Et tamen anima devota dum se considerat et considerans infirma sua retractat et retractando humiliat, dum sic humiliatur saepe illuminatur et in-

[17] Cf. Richardus a S. Victore, *De eruditione hominis interioris*, II, 34 (PL 196,1332AB).

sólo fue Daniel, el hombre de los deseos, al que llamaban Baltasar, el único que reveló al rey la visión que los sabios de Babilonia no pudieron proclamar. Por eso Mateo XXI: «Jesús enseñaba diciendo: mi casa será llamada casa de oración» (Mt 21,13).

6.4.7. Sobre lo tercero está claro que, como reconocen los expertos, merecieron alegrarse con las revelaciones divinas. En el momento de la oración sobre todo suelen iluminarse, y a partir de aquella iluminación penetrar los secretos de los misterios, porque la mente se lava por el interior del pecado, lavada se purifica, y cuanto más pura, tanto más es penetrada por la luz. Por eso Balam dice en el libro de los Números de sí mismo: «Dice el que escucha las palabras de Dios, que ha contemplado la visión del Todopoderoso, que cae y así se le abren sus ojos» (Núm 24,4) porque el que se postra en oración recibe a menudo la luz del que revela la gracia. Por eso el que ora con frecuencia se inclina a besar el suelo, y esta genuflexión señala en el misterio la humillación por los pecados. Tenemos como cierto y comprobado que, mientras nos humillamos exteriormente por la consideración de nuestra indignidad, somos iluminados interiormente para la más alta comprensión. Por eso en el Salmo: «y deleitarás con la salida de la mañana y con la tarde» (Sal 64,9).

6.4.8. Las salidas de la mañana son las salidas de la mente humana a la irradiación del verdadero sol. Por la mañana solemos salir del interior al exterior, y por la tarde volver del exterior al interior. Y es muy agradable, y, como en tiempo veraniego, andar hacia la luz de la mañana de la divinidad radiante, y, dejada la indolencia del lecho, precipitarse fuera al aire de la libertad, a la llanura del espectáculo divino, lejos de las angustias de la razón humana, donde, cuando regresamos a nosotros, al faltarnos los rayos que antes brillaban, el retorno de la tarde nos entristece y nos abate. Como está escrito: «Abatida está mi alma junto a mí» (Sal 41,7). Y, sin embargo, el alma devota, mientras se examina y, considerando sus debilidades, retrocede, y al retroceder, se humilla, mientras se humilla así con frecuencia,

terius docetur[18]. Marcus VI: «Vidit Iesus turbam multam et misertus est super eos, et coepit eos docere multa» (Mc 6,34). Quia turba phantasmatum et peccatorum occurrit, inde turbatur, sed quia docetur a Iesu inde illuminatur, ut non sit illuminatio penitus sine obscuritate turbationis, nec turbatio sine claritate illuminationis.

6.4.9. Et hoc est quod dicimus actum radii intermicantis, de quo Gregorius Nazianzenus *De primis epiphaniis* sic ait: «Effugit prius qnam teneri queat, et prius quam apprehendi possit elabitur. Tantum se cordi offerens, et hoc si purum sit, quantum humanos oculos ictus corusci perstringentis et cito praetereuntis illuminat. Idcirco, ut ego arbitror, per hoc quod omnino, quantulumcumque ex eius lumine perspici potest, ad intuendum invitat et provocat quod enim penitus sentiri non potest nec apprehendi aut inquirendi tribuit spem quod autem vel ex parte sentiri potest admiratum est, et quod in admiratione est, desiderari copiosius potest; cum autem desideratur desiderantes purificat, cum autem purificat similes Deo facit, cum vero eos sibi similes fecerit, tunc eos velut proprios iam et domesticos facit etiam in colloquiis et sermone participes»[19].

6.4.10. De quarto dicit Richardus *Super Danielem* libro II: «Colligamus quomodo saepe totum interioris hominis statum devotio deprehendat, et tam praesentem describat quam futurum provideat». Unde II Danielis: Dicebat Daniel regi: «Arborem quam vidisti sublimem tu es», in quo gratia describitur divinitus accepta. Deinde describitur eius culpa et postremo ruina (Dan 4,17-20), quia vera devotio complectitur et amorem gratiae, et foetorem culpae, et timorem ruinae. Immo, cum ad orationem convertimur et cum lacrimarum devotione purgamur, et purgati illuminamur, frequenter iniustum esse intelligimus

[18] Ibíd., II, 35 (PL 196,1333B-1334A).

[19] Gregorius Nazianzenus, *Orationes,* XXXVIII «In Theophania», 7 (PG 36,318).

es iluminada y enseñada interiormente. Marcos VI: «Vio Jesús una gran muchedumbre y se compadeció de ellos y se puso a enseñarles muchas cosas» (Mc 6,34). Como se presenta la multitud de fantasmas y de pecadores, por eso se desconcierta, pero, como Jesús la enseña, a continuación es iluminada, de manera que no hay iluminación a fondo sin la oscuridad de la confusión, ni desorden sin la claridad de la iluminación.

6.4.9. Y esto es lo que llamamos la acción del rayo brillante, sobre el que Gregorio Nacianceno en *De las primeras epifanías* dice así: «Escapa antes de que pueda poseerse, y antes que pueda cogerse se escurre. Ofreciéndose tanto al corazón, y aunque éste sea puro, cuanto ilumina los ojos de los hombres el rayo brillante que sobrecoge y pasa rápidamente. Por esta razón, según pienso yo, porque en general, y por poco que sea lo que puede verse de esa luz, incita y provoca a mirar (pues eso no puede sentirse a fondo ni cogerse ni da la esperanza de buscar), porque, lo que aunque parcialmente puede sentirse, se admira, y lo que se admira puede desearse más copiosamente; y, cuando se desea, purifica a los que lo desean, y, cuando los purifica, los hace semejantes a Dios; pero, cuando los haya hecho semejantes a él, entonces los hace ya como propios y de casa y también partícipes en la conversaciones y la discusión».

6.4.10. Sobre lo cuarto dice Ricardo *Sobre Daniel* en el libro II: «Reflexionemos de qué modo a menudo la devoción coge por entero el estado del hombre interior y determina tanto el presente como prevé el futuro». Por eso en el libro II de Daniel: Decía Daniel al rey: «El árbol alto que tú viste eras tú», en el que se expresa la gracia recibida de la divinidad. Después se describe su culpa y por último su destrucción (Dan 4,17-20), porque la auténtica devoción abraza no sólo el amor de la gracia, sino también el hedor de la culpa y el temor de la perdición. Incluso, cuando nos volvemos a la oración y nos limpiamos con la devoción de las lágrimas, y purificados somos iluminados, con frecuencia comprendemos que es injusto lo que pensábamos que an-

quod prius rectum esse putabamus; et quod violenti animi impetus fieri ante suggessit, illuminata ratio fieri non permittit[20].

6.4.11. Et quid dico de statu interioris hominis, cum anima sublimata per devotam orationem usque ad gratiarum actionem tanta in illo statu videat quanta sermo vocalis non explicat? Unde Cassianus in libro *De collationibus Patrum:* «Oratio dominica etsi videatur omnem plenitudinem continere, utpote Domini auctoritate suffulta, provehit tamen domesticos suos ad illum praecelsiorem statum, ad illam igneam et perpaucis cognitam et expertam, immo ut proprius dixerim, ineffabilem orationem gradu eminentiore perducit, quae omnem transcendens humanum sensum, nullo, non dicam sono vocis nec linguae motu nec verborum ulla pronuntiatione distinguitur, sed quam mens infusione illius coelestis luminis illustrata, non humanis atque angustis designat eloquiis, sed conglobatis sensibus, velut de fonte quodam copiosissimo effundit ubertim atque ineffabiliter eructat ad Dominum, tanta promens in illo brevissimo temporis puncto, quanta nec loqui facile, nec percurrere mens in se reversa praevaleat. Quem statum Dominus praefiguravit cum "factus in agonia prolixius oravit", guttas sanguinis emittendo (Lc 22,43.44)»[21]. Haec est doctrina de qua Proverbiorum XV: «Cor sapientis quaerit doctrinam» (Prov 15,14).

[20] Richardus a S. Victore, *De eruditione hominis interioris,* II, 37 (PL 196,1335AD).

[21] Io. Cassianus, *Collationes,* IX, 25 (PL 49,801-802).

tes era justo; y lo que antes el ímpetu del espíritu violento consideró que se hiciera, la razón iluminada no permite que se haga».

6.4.11. Y ¿qué digo del estado del hombre interior, cuando el alma elevada por la devota oración hasta la acción de la gracia ve en aquel estado tantas cosas cuantas no explica el lenguaje de la voz? Por eso Casiano en el libro *De las conferencias de los Padres* dice: «Aunque la oración del domingo parece que contiene toda plenitud de la perfección, puesto que está sustentada en la autoridad del Señor, sin embargo lleva a los de su casa a aquel estado más elevado, los conduce a aquella oración de fuego, conocida y experimentada por muy pocos, incluso hablando con propiedad, inefable en el grado más elevado, que trasciende todo sentimiento humano, que no se distingue, diría, con ningún sonido de la voz ni movimiento de la lengua ni con palabras articuladas, pero a la que la mente iluminada con la infusión de aquella luz celeste no explica con lenguaje humano y limitado, sino con sentimientos acumulados, mana abundantemente como cierta fuente inagotable y se precipita de una manera inenarrable hacia el Señor, diciendo en un breve instante tantas cosas, que en modo alguno podría expresarlas, ni siquiera recordarlas cuando la mente vuelve sobre sí. Este estado nos lo mostró de antemano el Señor cuando "puesto en la agonía oró con más intensidad", derramando gotas de sangre (Lc 22,43.44)». Ésta es la doctrina sobre la que en el XV de los Proverbios se dice: «El corazón del sabio busca la enseñanza» (Prov 15,14).

Capitulum V

HIC AGITUR DE QUARTO: QUOMODO DEUS DOCET ANIMAS SPIRITUALES IN EXERCITIO CONTEMPLATIONIS, QUOD FIT QUADRUPLICITER: MENTIS DILATATIONE, SUBLEVATIONE, [ALIENATIONE, UNIONE]

6.5.1. Docet etiam Dominus animas spirituales in exercitio contemplationis. Sicut autem aliud est oculorum aspectus, aliud visio, nam secundum Augustinum in libro *De quantitate animae* differunt sicut ratio et ratiocinatio[1], in tenebris enim aspicimus ubi obtutum dirigimus et tamen in tenebris non videmus; ita aliud est oratio et aliud contemplatio. Docet autem nos Deus in contemplatione et hoc quadrupliciter: mentis dilatatione, sublevatione, alienatione, unitione.

6.5.2. «Mentis dilatatio est quando acies mentis latius expanditur et vehementius acuitur»[2] et ad omnern eruditionern capacior efficitur. Unde in Genesi: «Leva oculos tuos et vide a loco in quo nunc es, ad aquilonem et meridiem et occidentem: omnem terram quam conspicis tibi dabo» (Gen 13,14). Mira enim agilitate mens contemplativa in similitudinem avis, modo se ad altiora attollit, modo in inferiora demergit, modo sinistrorsum, modo destrorsum divertit, modo se in medio suspendit et oculos palpitantes immobiliter in radium figit. Sed luminis immensitas tenebras superducit, immo duro oculi tenebra lumen fugit, oculus quasi tremit. Ex unione siquidem animae cum corpore fit quaedam obtusio in vi intellectiva, sicut ex obiectione

[1] Cf. Augustinus, *De quantitate animae,* XXVII (PL 32,1065).
[2] Richardus a S. Victore, *Beniamin maior,* V, 2 (PL 196,170A).

Capítulo V

AQUÍ SE TRATA SOBRE EL CUARTO: CÓMO DIOS ENSEÑA A LAS ALMAS ESPIRITUALES EN EL EJERCICIO DE LA CONTEMPLACIÓN, LO QUE SE HACE DE CUATRO MANERAS: POR EXTENSIÓN DE LA MENTE, POR ELEVACIÓN, POR ENAJENACIÓN Y POR UNIÓN DE LA MENTE

6.5.1. El Señor enseña también a las almas espirituales en el ejercicio de la contemplación. Pues, así como una cosa es la vista de los ojos y otra la visión, pues según Agustín en el libro de *La dimensión del alma* se diferencian como la razón y el raciocinio, pues vemos en la oscuridad cuando miramos y sin embargo no vemos; así una cosa es la oración y otra la contemplación. Dios nos enseña en la contemplación y esto de cuatro formas: por extensión de la mente, por elevación, por enajenación y por la unión.

6.5.2. «Extensión de la mente es cuando la agudeza mental se ensancha más, y se aviva con más ardor» y se hace más apta para toda instrucción. Por eso en el *Génesis:* «Alza tus ojos y desde el lugar donde estás mira al norte y al mediodía y al occidente: toda la tierra que ves te la daré» (Gén 13,14). Pues la mente contemplativa, con una extraordinaria agilidad a semejanza de un ave, unas veces se remonta a lo más alto, otras veces se hunde en lo más bajo, a veces se desvía hacia la izquierda, a veces hacia la derecha, en ocasiones se mantiene en el medio y fija sus ojos palpitantes sin moverse hacia el rayo. Pero la inmensidad de la luz sobrepasa las tinieblas, incluso, mientras las tinieblas de los ojos rehúyen la luz, los ojos en cierta manera tiemblan. Puesto que a partir de la unión del alma con el cuerpo se produce un cierto embotamiento en la capacidad intelectiva, como del hecho de poner delante un

corporis opaci rei luminosae generatur umbra. Sed ex illa sempiterna luce veritatis ad quam creata est anima, scintillat modicum lumen inter illas tenebras, in quo lumine cognoscit anima contemplativa, quia lumen illud tenebras abicit quanto amplius invalescit. Unde Dionysius ammonet Timotheum ut se exerceat ad radium[3].

6.5.3. Sed adverte quam sit impossibile paene cuivis animae seipsam supra seipsam totam effundere, et ascendendo supra seipsam ire. Hoc est enim eam cum dilecto in cubiculum ingredi solamque cum solo morari, dulcedineque perfrui et ab eodem doceri. Quod utique fiet si exteriorum oblitus in eius dilectione summe fueris et intime delectatus, et ex iis quae in intimis consideras animum tuum in eius affectum inflammas. Ex qua consideratione in gratiarum actionem assurgis et eum in intimum tuum inducis, hoc est, ex affectu intimo, modo pro gratia tibi data, modo pro impetrata venia, gratias reddis. Certe si eandem affectionis violentiam et delectationis abundantiam non sentis quando in Dei desiderio inardescis et in eius amore quiescis, quam aliquando sensisti in ea re quam plus unquam dilexisti, certum est quod intimum affectionis tuae sinum nondum eidem expandisti, quia te minus aculeus amoris penetrat quam alienis affectionibus penetrare solebat.

6.5.4. Si tamen in intimis tuis tantam erga Deum violentiam senseris quantam alias expertus fueris, non est satis, quia quamdiu possumus ex aliqua re creata consolationem aut iucunditatem habere, non auderem dicere dilectum nostrum ardentissimi amoris intimum sinum tenere, quia quamdiu consolationem alienam quaeris vel recipis, non eum singulariter diligis. Ergo necdum ad intimum perducitur, nec in optimo collocatur. Sed si sic eum perducis ad intima tua, poteris eum sequi ad sublimia sua, et sic imbueris eius doctrina. Ex quo colligitur quod sublimitas divinarum revelationum manifestum est divinae dilectionis indicium, sicut

[3] Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, I (PG 3,998).

cuerpo opaco se produce sombra para el objeto luminoso. Pero de aquella perpetua luz de la verdad, para la que se creó el alma, brilla una pequeña luz entre aquellas tinieblas. En esta luz conoce el alma contemplativa, porque aquella luz rechaza las tinieblas en cuanto se fortalece más. Por eso Dionisio aconseja a Timoteo que se ejercite hacia el rayo.

6.5.3. Pero advierte hasta qué punto es imposible casi para cualquier alma que ella misma se extienda toda entera por encima de sí misma, y que subiendo vaya por encima de sí misma. Esto es, sin duda, que ella entre en la alcoba con el amado y se quede a solas con él, y goce de su dulzura y sea enseñada por él. Esto ciertamente sucederá si te has olvidado absolutamente de las cosas exteriores, y te has deleitado en lo más hondo en su amor, y, además, a partir de lo que ves en el interior, inflamas tu ánimo en su afecto. A partir de esta consideración te remontas hacia la acción de gracias y le conduces a tu intimidad, esto es, desde el afecto íntimo das las gracias, no sólo por la gracia que se te ha dado, sino por el perdón conseguido. Ciertamente si, cuando te inflamas en el anhelo de Dios y descansas en su amor, no sientes la misma fogosidad de su afecto y la abundancia de su amor que sentiste alguna vez en este hecho que jamás amaste más, es seguro que todavía no abriste al mismo el corazón de tu afecto, porque el aguijón del amor te penetra menos de lo que solía penetrar con afectos ajenos.

6.5.4. Sin embargo, si has sentido tanto arrebato hacia Dios en tu intimidad cuanto has sentido en otra ocasión, no es bastante, porque, mientras podemos tener consuelo y deleite de alguna cosa creada, no me atrevería a decir que nuestro amor tiene el corazón más profundo de un amor muy ardiente, porque, mientras que buscas o recibes el consuelo ajeno, no le amas sobre todo. Por tanto, todavía no es conducido a lo más íntimo ni colocado en lo mejor. Pero, si le conduces así a lo más profundo de ti, podrás seguirle hasta lo más alto de él y así te empaparás de su sabiduría. De lo que se deduce que la altura de las revelaciones divinas es una señal inequívoca del amor divino,

scriptum est: «Iam non dicam vos servos sed amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo nota feci vobis» (Io 15,15). Haec est illa doctrina de qua Exodi XXXV (v.30) dicitur: quod implevit Dominus Beseleel spiritu sapientiae et intelligentiae et omni doctrina ad operandum quod erat necessarium in archa. Nec hoc dico quia per mentis dilatationem tantum hoc possumus facere quia non est eius humanae industriae metas transcendere.

6.5.5. Mentis sublevatio in altum se erigit et a plano per quod incedebat mentis dilatatio, super humanae industriae possibilitatem, cum Moyse in montem ascendit ubi et Dominus descendit et ei terram promissionis ostendit (cf. Deut 34,1-4)[4]. Ascendit per mentis elevationem et facultatem naturalem, descendit Deus per bonitatis suae dignationem, ostendit per intimam illuminationem.

6.5.6. Elevatur autem super omne quod in eius actu est et facultate sive quam ex natura possit habere. Unde Propheta: «Quis dabit mihi pennas sicut columbae et volabo et requiescam?» (Ps 54,7). Supra enim naturam est pennas habere et pro libertatis arbitrio in altum volare. Tunc autem pennata animalia esse incipimus quando por gratiam conditionis humanae metas contemplationis volatu transcendimus. Ad hunc modum pertinet doctrina prophetiae, si tamen fiat sine mentis alienatione. Supra naturam enim humanam est videre de praeteritis quod iam non est, videre de futuris quod nondum est, videre de praesentibus quod est, sed tamen sensibus absens est; videre de alieni cordis secretis quod sensui subiectum non est, videre de divinis quod supra sensum est[5].

6.5.7. Sine alienatione mentis dixi, quia sicut mentis dilatatio non attingit mentis sublevationem, sed ibi sistit ubi illa incipit, ita mentis sublevatio ibi sistit ubi incipit alienatio.

[4] Richardus a S. Victore, *Beniamin maior*, V, 2 (PL 196,170A).
[5] Cf. ibíd., V, 4 (PL 196,173).

como está escrito: «Ya no os llamaré siervos, sino amigos, porque todo lo que oí a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15). Ésta es aquella sabiduría de la que se dice en XXXV del Éxodo (v.30): que el Señor ha llenado a Beselel del espíritu de la sabiduría y del entendimiento, y con todo el saber para obrar lo que era necesario en el arca. Y no digo esto porque por la extensión de la mente podamos hacer tan sólo esto, porque no es propio de la actividad humana sobrepasar límites.

6.5.5. La elevación de la mente se alza hacia lo alto y desde la llanura por la que avanzaba la extensión de la mente, por encima de las posibilidades de la actividad humana, cuando Moisés subió al monte donde también el Señor descendió y le mostró la tierra de promisión (cf. Dt 34,1-4). Subió por la elevación de la mente y la facultad natural, descendió Dios por la consideración de su bondad, se dejó ver por la iluminación más profunda.

6.5.6. Y se eleva, a su vez, por encima de todo lo que está en su acción o posibilidad o bien que pudiera tenerla por naturaleza. Por eso el Profeta: «¿Quién me dará alas como a una paloma y volaré y descansaré» (Sal 54,7). Pues está por encima de la naturaleza tener alas y volar a lo alto al capricho de la libertad. Pero comenzamos a ser animales alados en el momento en que por la gracia sobrepasamos los límites de la condición humana con el vuelo de la contemplación. A esta clase pertenece el don de profecía, si se hace, sin embargo, sin enajenación de la mente. Pues por encima de la naturaleza está ver del pasado lo que ya no existe, ver del futuro lo que todavía no existe, ver del presente lo que existe, pero, sin embargo, está lejos de los sentidos; ver de los secretos del corazón ajeno lo que no está sujeto a los sentidos, ver de lo divino lo que está por encima de los sentidos.

6.5.7. He dicho sin enajenación de la mente, porque, así como la extensión de la mente no alcanza a la elevación de la mente, sino que permanece allí donde comienza ella, así la elevación de la mente permanece allí donde comienza la enajenación. Así pues, en esta elevación de la mente los

Prophetae igitur in hac mentis sublevatione didicerunt quod aliis praedixerunt. Nam ex intentione affectus in Deum uniebantur ei per amorem, et sicut ad flammam intensam sequitur lux serena, ita ad illum amorem irradiabatur et illuminabatur eorum intelligentia, et ab eorum intellectibus auferebatur velamen et ignorantia, quo sublato, videbantur res clare ab intellectu prophetico. Psalmus: «Ut erudiret principes eius sicut semetipsum et senes eius prudentiam doceret» (Ps 104,22); Eph. IV: «Dedit quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, alios evangelistas, alios pastores et doctores» (Eph 4,11). Et sequitur: «Ut non circumferamur omni vento doctrinae» (ibid. 5,14).

6.5.8. «Mentis alienatio est quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quemdam statum supra humanam industriam divinae operationis transfiguratione transit»[6]. Qui modus a devotione incipiens et per admirationem transiens in quamdam mentis exultationem, perfectionem et consummationem accipit. Ibi frequenter plus addiscit interius quam possit exprimere exterius. Unde Augustinus in libro *De cathechizandis rudibus* ostendit causam quare non possumus totum proferre quod sentimus: «quia, ut ipse ait, ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum; illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis, et dum ista volvitur se iam ille in secreta sua condidit. Tamen quia vestigia quaedam miro modo impressit memoriae, perduravit illa cum syllabarum morulis, atque ex eisdem vestigiis sonantia signa peragimus; quae lingua dicitur vel latina, vel graeca, vel hebraea, vel alia quaelibet, sive cogitentur haec signa sive proferantur; cum illa vestigia nec latina, nec graeca, nec hebraea, nec cuiusque alterius gentis sint propria, sed ita efficiantur in animo ut vultus in corpore»[7]. De hac doctrina Matthaeus VII: «Erat docens eos sicut potestatem habens. Et ipsi admirabantur» (Mt 7,29). Bene «sicut potestatem habens», quia nihil in hoc

[6] Ibíd., V, 2 (PL 196,170A).
[7] AUGUSTINUS, *De cathechizandis rudibus,* II (PL 40,311).

profetas aprendieron lo que dijeron públicamente a otros. Ya que de la tensión del afecto hacia Dios se unían a él por el amor, y de la misma manera que a una llama intensa sigue una luz serena, así se irradiaba hacia aquel amor y se iluminaba su inteligencia, y se quitaban de sus entendimientos lo que los cubría y la ignorancia, despejado esto, su entendimiento profético veía los hechos con claridad. Salmo: «Para instruir a sus príncipes como a sí mismo y enseñar sabiduría a los ancianos» (Sal 104,22); Efesios 4: «Constituyó a algunos apóstoles, a otros, en cambio, profetas, a otros evangelistas, a aquellos pastores y doctores» (Ef 4,11). Y sigue: «Para que no nos dejemos llevar por todo viento de doctrina» (Ef 5,14).

6.5.8. «Enajenación de la mente es cuando el recuerdo del presente desaparece de la mente y pasa a un cierto estado extraño por encima de la actividad humana por la transformación de la obra divina». Esta forma, que empieza en la devoción y pasa por la admiración a una cierta exultación de la mente, recibe la perfección y la consumación. Entonces con frecuencia aprende más interiormente de lo que puede expresar exteriormente. Por eso Agustín en el libro *De la catequización de los principiantes* muestra la razón por la que no podemos expresar todo lo que sentimos: «porque, como él mismo dice, el entendimiento se extiende sobre el espíritu con la rapidez del rayo; el lenguaje, en cambio, es lento y extenso y extensamente diferente, y, mientras éste da vueltas, aquél ya se retira a sus lugares escondidos. Sin embargo, como de modo admirable imprimió algunas huellas en la memoria, permanecen las huellas en las cantidades de las sílabas, y de estas mismas huellas derivamos los signos sonoros que constituyen la lengua ya sea latina, griega, o hebrea, o cualquier otra, tanto si esos signos se piensan en nuestra mente como si se expresan oralmente, aunque aquellas huellas ni sean latinas, ni griegas ni hebreas, ni propias de ningún otro pueblo, sino que se forman en la mente como la expresión en el cuerpo». Sobre esta doctrina Mateo VII: «Estaba enseñándolos como quien tiene poder y ellos mismos se admiraban» (Mt 7,29). Bien dice «como

modo attribuendum est humano merito, sed totum muneri divino. Hic enim sponsa ex toto innititur dilecto; hic enim «deducit eam in nube diei, et tota nocte in illuminatione ignis» (Ps 77,14). Accipit enim hic refrigerii nubem contra concupiscentiam carnis, et revelationis lucem contra ignorantiam mentis, sicut scriptum est: «Expandens nubem in protectionem eorum, et ignem ut luceret eis per noctem» (Ps 104,39).

6.5.9. Mentis unitio est quando cum Moyse ascendit in caliginem et nebulam et addiscit mysticam theologiam. Ut enim trahitur ex Dionysio c. VII *De divinis nominibus:* Mens nostra habet virtutem ad intelligendum, quam dicere possumus theoricum intellectum, per quam mens ipsa aspicit intelligibilia; habet etiam unitionem per quam intelligimus summum affectionis apicem, sicut praedictam summam intelligentiae virtutem[8]. Hunc ergo apicem dilectio Dei proprie perficit per quam mens Deo iungitur et per hanc unionem super naturam mentis divina cognoscit, non secundum sobrietatem intelligentiae nostrae, sed statuendo nos supra nos ipsos et unitos Deo tota virtute. Melior siquidem status est nos esse Dei per hanc gratiae unitionem, quam esse nostri vel nostros per solam naturae conditionem. Hic enim cum Deo secrete loquimur sine verbis et syllabis, hic erudimur secretis mysteriis. Haec est mystica theologia, cum Deo locutio secretissima, non per speculum vel imagines creaturarum, ubi mens creaturas omnes transcendens et etiam se ipsam, otiatur ab actibus omnium virium apprehensivarum cuiusque creaturae, in desderio videndi et tenendi Deum.

6.5.10. Et puto sine praeiudicio quod ubi terminatur alienatio ibi incipit ista unitio. Non, quia alienatio secum non habeat amoris fervorem et lucem, sed quia nondum ascendit ad istam perfectam unitionem. Aliud enim intelligimus generaliter mentis excessum, aliud mentis unitionem

[8] Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus,* VII, 1, 3 (PG 3,866-867).

quien tiene poder» porque en esta forma no se ha de atribuir nada al mérito humano, sino todo por entero al don divino. Pues aquí la esposa se apoya totalmente en el amado; éste, en efecto, «la guía de día en la nube y durante toda la noche con el resplandor de fuego» (Sal 77,14). Interpreta aquí la nube de alivio contra la concupiscencia de la carne, y la luz de la revelación contra la ignorancia de la mente, como está escrito: «Les tendió una nube para su protección y un fuego para alumbrarlos en la noche» (Sal 104,39).

6.5.9. Unión de la mente es cuando con Moisés sube a la oscuridad y a la niebla y aprende la teología mística. Como deriva de Dionisio cap. VII de *Los nombres divinos:* Nuestra mente tiene una capacidad para entender, que podemos llamar entendimiento teórico, por el que la mente misma mira lo inteligible; tiene también unión por la que entendemos el punto último del afecto, como la antes citada suma capacidad de la inteligencia. Por tanto, este punto lo realiza el amor de Dios por el que la mente se une a Dios y por esta unión conoce las cosas divinas por encima de la naturaleza de la mente, no según las limitaciones de nuestra inteligencia, sino elevándonos por encima de nosotros mismos y unidos a Dios con total virtud. Puesto que es un estado mejor que nosotros seamos de Dios por esta unión de la gracia que seamos de nosotros o incluso nuestros por la única condición de la naturaleza. Pues entonces hablamos en secreto con Dios sin palabras y sílabas, entonces somos informados en los misterios secretos. Ésta es la teología mística, un discurso muy secreto con Dios, no por un espejo o imágenes de las criaturas, donde la mente, superando a todas las criaturas y también a sí misma, descansa de las acciones de todas las fuerzas comprensibles de cualquier criatura, en el deseo de ver y tener a Dios.

6.5.10. Y pienso sin prejuicio que donde se termina la alienación, allí comienza esa unión. No porque la alienación no tenga consigo el fervor y la luz del amor, sino porque todavía no asciende a esa unión perfecta. Pues lo uno lo entendemos de una manera general como un exceso de la mente, lo otro como la unión de la mente según un amor

secundum amorem extaticum sive excessivum. Per hunc modum Paulus est edoctus ut efficeretur postmodum doctor ecclesiasticus. I ad Timotheum, II: «Veritatem dico in Christo Iesu et non mentior, doctor gentium in fide et veritate» (1 Tim 2,7).

Capitulum VI

SEQUITUR CAPITULUM ULTIMUM IN QUO SUBDIVIDIT QUATUOR SPECIES CONTEMPLATIONIS QUIA MENTIS DILATATIO TRIBUS GRADIBUS EXCRESCIT, UT PATET

6.6.1. Doctrinam igitur contemplationis repetentibus nobis a principio, primitus occurrit mentis dilatatio, quae tribus gradibus in nobis solet excrescere: arte, exercitatione et attentione, quibus tribus passibus solet mens contemplari, incipiens et spiritualiter addiscens, quasi per planum suae possibilitatis et facultatis incedere. Sic enim in disciplinis videmus quod primo ars aliqua vel nostra investigatione vel aliorum traditione discitur, deinde frequenti usu et exercitatione roboratur, deinde studii attentione et intentione firmatur et formatur: ex vehementia enim attentionis et dilatatur capacitas mentis et acuitur vivacitas penetrationis.

6.6.2. Post mentis dilatationem sequitur mentis sublevatio, quae fit secundum triplicem viam: dum mens sublevatur supra scientiam vel supra industriam, vel supra naturam, hoc est, quando percipit mens ex divina revelatione quod excedit modum nostrae intelligentiae, industriae et naturae, hoc est quando menti sublevatae tale quid divinitus aperitur, ad quod non sufficit scientia quam habet, nec industria quam habere potest, nec modus qui in natura positus est[1].

[1] Richardus a S. Victore, *Beniamin maior,* V, 4 (PL 196,172D-173A).

extático y excesivo. Por medio de esta forma Pablo fue enseñado para que se hiciese después doctor de la Iglesia. 1 a Timoteo 2: «Digo la verdad en Jesucristo y no miento, yo maestro de los gentiles en la fe y en la verdad» (1 Tim 2,7).

Capítulo VI

SIGUE EL CAPÍTULO ÚLTIMO EN EL QUE SUBDIVIDE CUATRO TIPOS DE CONTEMPLACIÓN PORQUE LA EXTENSIÓN DE LA MENTE SE DESARROLLA EN TRES PASOS, COMO ESTÁ CLARO

6.6.1. Así pues, para los que nos piden la doctrina de la contemplación desde el principio, al comienzo se presenta la extensión de la mente, que suele desarrollarse en nosotros en tres pasos: técnica, ejercicio y atención; en estos tres pasos suele contemplarse la mente, comenzando y aprendiendo a avanzar espiritualmente, como por la llanura de su propia posibilidad y facultad. Pues así vemos en los estudios que primero se aprende alguna técnica, bien por nuestra investigación, bien por la transmisión de otros; después se robustece con el uso y el ejercicio frecuentes, a continuación se consolida y se afirma con la atención y aplicación del estudio: sin duda, de la intensidad de la aplicación también se amplifica la capacidad de la mente y se agudiza la vivacidad de la penetración.

6.6.2. Después de la extensión de la mente sigue la elevación de la mente, que se hace por una triple vía: mientras la mente se eleva por encima del conocimiento o de la actividad, o de la naturaleza; esto es, cuando la mente percibe por revelación divina lo que excede la medida de nuestra inteligencia, actividad y naturaleza; esto es, cuando para la mente elevada se abre ese algo procedente de Dios, para lo que no es suficiente el conocimiento que tiene ni la actividad que puede tener, ni el límite que está puesto en la naturaleza.

6.6.3. Post mentis sublevationem sequitur mentis alienatio, quae similiter excrescit triplici modo: primo ex magna devotione, quando latens intrinsecus ignis coelestis desiderii exterius in flammam amoris erumpit et animam a statu suo pristino resolvens in cerae similitudinem liquefacit et attenuat [et] ut fumum sursum emittit. Secundo, ex magna admiratione, quando divino lumine irradiata et in summae pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur ut a statu suo funditus excutiatur, et ex illa pulchritudine quam videt et admiratur resilit et decidit in se, et seipsam despiciens ex puritate quam videt statim exilit supra se. Et sic reverberata per desiderium supra se rapitur ad contemplationem coelestium et hoc in modum fulguris coruscantis et vicissitudinis alternantis. Tertio, ex magna exultatione, interna suavitate potatur, potata inebriatur, inebriata sui obliviscitur, et oblita sui in quemdam supermundanum affectum raptim transformatur[2].

6.6.4. Post mentis alienationem sequitur mentis unitio, quia postquam raptim transformatur in alienatione per exultationem, quid restat nisi inseparabilis coniunctio per mentis unitionem? De qua Dionysius in primo libro *De mystica theologia*: «Tu autem, o amice Timothee, circa mysticas visiones forti contritione et sensus derelinque et intellectuales operationes et omnia sensibilia et intelligibilia et omnia non existentia et existentia, et, sicut est possibile, ignosce. Consurge ad eius unitionem qui est super omnem substantiam et cognitionem. Etenim excessu tui et omnium irretentibili et absoluto, munde ad supersubstantialem divinarum tenebrarum radium cuncta auferens et a cunctis absolutus sursum ageris»[3].

6.6.5. Distinguit ergo beatus Dionysius triplicem gradum: «derelinque, inquit, sensus et sensibilia» quoad temporalia, «intellectum et intelligibilia» quoad potentias animae et earum exercitia, et ideo dicit «munde» quia sicut ista

[2] Ibíd., V, 5 (PL 196,174).
[3] Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, 1 (PG 3,998ss).

6.6.3. Después de la elevación de la mente sigue la enajenación de la mente, que se desarrolla igualmente de tres formas: primero, a partir de una gran devoción, cuando el fuego del deseo celestial que está oculto interiormente brota exteriormente en una llama de amor y, derritiendo el alma de su primitivo estado, a semejanza de la cera se funde y adelgaza y echa como humo hacia lo alto. Segundo, a partir de una gran admiración, cuando, irradiada por la luz divina y sostenida por la admiración de la más excelsa belleza, es sacudida por un asombro tan apasionado, que es golpeada de raíz desde su propio estado, y a partir de aquella belleza que ve y admira salta y cae en sí, y despreciándose a sí misma por la pureza que ve al instante exulta sobre sí. Y así, reflejada por el deseo, se arrebata sobre sí misma a la contemplación de lo celestial y esto a la manera de un rayo que centellea y de una mudanza alternativa. Tercero, a partir de la gran exultación, bebe con una dulzura interna, después de haber bebido se embriaga, embriagada se olvida de sí, y, olvidada de sí, rápidamente se transforma en un cierto amor que está por encima del mundo.

6.6.4. Después de la enajenación de la mente sigue la unión de la mente, porque después que se transforma rápidamente en enajenación por medio de la exultación, ¿qué queda sino una indivisible conjunción por la unión de la mente? Sobre ella Dionisio en el libro primero de *La teología mística:* «Y tú, amigo Timoteo, a propósito de las visiones místicas, con gran dolor abandona no sólo los sentidos, sino las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible, y también todo lo que no existe y lo que existe y, en la medida que es posible, ignóralos. Levántate hasta la unión de aquel que está por encima de toda sustancia y conocimiento. Y verdaderamente por el libre y absoluto abandono de ti mismo y de todas las cosas, quitando todo con pulcritud para el rayo que sustenta de las divinas tinieblas y libre de todo, serás elevado arriba».

6.6.5. Por tanto, distingue san Dionisio tres pasos: «abandona, dice, los sentidos y lo sensible» en cuanto a lo temporal, «el entendimiento y lo inteligible», en cuanto a las potencias del alma y su práctica, y por eso dice «con

sensibilia generant maculam in affectu, ita imaginabilia, intelligibilia et huiusmodi generant maculam in intellectu, ne ad purae veritatis intelligentiam veniamus. Tertius gradus est relinquere existentia et non existentia: existentia quae a Verbo prodierunt in esse per creationem; non existentia quae a solo Verbo superessentiali consistunt et in ipso contemplabilia sunt. Haec per excessum mentis transeunda sunt ut ad supersubstantialem et superintellectualem unionem veniatur. Haec est sapientia Christianorum.

6.6.6. Et cum tres gradus habeamus usque ad excessum mentis in removendo, in quorum aliquibus aut omnibus communicat alienatio, sequuntur tres in quibus ulterius consistit unitio. Primus est superfervidus amor in Deum tendens. Secundus est actualis omnium ignorantia, fervorem illius amoris non sustinens, quia sicut radius fervens absorbet aquam, ita superfervida illa dilectio absorbet omnem scientiam circa creaturam. Tertius est radius irradians et se uniens. Haec est illa caligo in transcensu mentis super omnia, actualis omnium ignorantia, superfervido amore videndi Deum absorbente omnes actus virium apprehensivarum, et inaccessibilitas divini luminis. Et in illa caligine mens unitur Deo, et per omnium ablationem ab eo, laudat eum sine sermone prolativo, et in hoc eum cognoscit quod eum cognoscibilem iam non esse intelligit propter inaccessibilitatem ex parte divini luminis et ignorantiam ex parte videntis. Caligat enim oculus et propter excessum et propter defectum; sicut homo visum suum corporalem elevans super omnia visibilia corpora, ab actuali visione omnium otians,et in solem visum suum [figens] sine medio mitigante superexcellentiam claritatis quae est in sole, per invisibilitatem ex parte superexcellentiae solaris luminis et privationem actualis visionis videret quoniam non contingit videre solem

pulcritud» porque, así como lo sensible genera mancha en el afecto, así lo imaginable, lo inteligible y similares generan mancha en el entendimiento, para que no lleguemos a la comprensión de la verdad pura. El tercer paso es abandonar lo que existe y lo que no existe: lo que existe es lo que por la Palabra apareció en su ser, por medio de la creación; lo que no existe es lo que sólo se sostiene en la Palabra que está por encima del ser y se puede contemplar en ella misma. Hay que pasar esto por medio de la salida de la mente para llegar a la unión que está por encima de la existencia y del entendimiento. Ésta es la sabiduría de los cristianos.

6.6.6. Y, aunque tenemos tres pasos hasta la salida de la mente en su alejamiento, en alguno de los cuales o en todos es común la enajenación, siguen tres en los que se establece la unión más allá. El primero es un amor muy ardiente que tiende hacia Dios. El segundo es una ignorancia práctica de todo, que no soporta el ardor de aquel amor, porque de la misma manera que los rayos ardientes absorben el agua, así aquel amor muy ardiente absorbe todo conocimiento en torno a las criaturas. El tercero es el rayo que irradia y que se une. Ésta es aquella oscuridad en la transición de la mente por encima de todo, la ignorancia actual de todo, absorbiendo el muy ardiente deseo de ver a Dios todas las actuaciones de las fuerzas capaces de comprender, y la inaccesibilidad de la luz divina. Y en aquella oscuridad el alma se une a Dios y, por el abandono de todo por él, le alaba sin un lenguaje, sin palabras, y en esto le conoce que él ya no es un ser conocible, entiende a causa de la inaccesibilidad por una parte de la luz divina, y por otra parte de la ignorancia del que ve. Pues los ojos están cegados tanto a causa del exceso como a causa de la falta; así como el hombre que levanta su vista corporal por encima de todos los cuerpos visibles, descansando de la visión práctica de todo y fijando su mirada en el sol sin un medio que mitigue la plenitud de la claridad que hay en el sol, vería por la invisibilidad por parte de la plenitud de la luz solar y por la privación de la visión actual, puesto que no alcanza a ver el sol que

qui est super visionem, hoc esset ei videre secundum quod posset ibi esse videre.

6.6.7. Et quia de hac materia satis determinant tam Richardus in libro *De archa mystica,* quam Dionysius in libro *De mystica theologia,* ideo ad praesens supersedemus et tertiam partem principalem nostri tractatus, scilicet de modo vel forma doctrinae terminamus et, pro doctrinae competentia paulatim progrediente, a grossioribus et rudioribus ad subtiliora procedentes, ad quartam partem et ultimam accedamus.

«Hic deficit quartus tractatus istius operis, scilicet de causa materiali»: «Explicit tertia pars Rudimenti Magistri Gilberti de Ordine Fratrum Minorum de Tornaco. Deo gratias. Hic deficit quarta pars quae diffusior et subtilior est, quae agit de causa materiali doctrinae, scilicet de diversis scientiis, sed habetur In Maiori Collegio Exfford sub hoc signo ff. ff. 3.° in bona scriptura. Ibidem habentur sermones eiusdem Gilberti, valoris magistralis et prolixi de diversis mundi statibus».

existe por encima de la visión, esto sería para él ver según lo que podría ser ver allí.

6.6.7. Y porque sobre este tema resuelven bastante tanto Ricardo en el libro el *Arca mística* como Dionisio en el libro *Teología mística,* por eso por el momento lo dejamos y terminamos la tercera parte principal de nuestro tratado, es decir, del modo o forma de la doctrina y, según la competencia de la doctrina que progresa poco a poco, avanzando desde lo más basto y tosco a lo más sutil, entremos en la parte cuarta y última.

«Aquí falta el cuarto tratado de esta obra, esto es, sobre la causa material»: «Termina la tercera parte de los rudimentos del maestro Gilberto de la Orden de los Hermanos Menores de Tournai. Gracias a Dios. Aquí falta la cuarta parte, que es más extensa y sutil, que trata de la causa material de la enseñanza, esto es, de las diversas disciplinas, pero está en el Colegio Mayor de Exfford, bajo la signatura ff.ff.3.º con buena caligrafía. También están allí los Sermones del mismo Gilberto, de valor magistral y prolijo sobre los diversos estados del mundo».